BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الآداب

برنامج الماجستير في التاريخ العربي-الإسلامي

العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين

إعداد الطالبة:

خلود كنعان غانم

إشراف :

الدكتور عبد الرحيم الشيخ

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ العربي الإسلامي في جامعة بيرزيت- فلسطين.

2009

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

Faculty of Arts

Master's Program of Islamic and Arab History

Arab Ethical Reason and Governmentality in the Era of Codification

By:

Kholoud Kanan Ghanim

Supervisory Committee:

Dr. Abdul Rahim Al-Shaikh, Mentor

Dr. George Giacaman, Member

Dr. Khalil Athamina, Member

Submitted in partial fulfillment of requirements for the Master's degree in Islamic and Arab history from the Faculty of Graduate Studies at Birzeit University- Palestine

2009

العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين

رسالة ماجستير مقدمة من الطالبة:

خلود كنعان غانم

تاريخ المناقشة:

لجنة المناقشة

د. عبد الرحيم الشيخ، مشرفاً.................................

د. جورج جقمان، عضواً.....................................

د. خليل عثامنة، عضواً ....

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التاريخ العربي الإسلامي في

جامعة بيرزيت- فلسطين.

2009

قائمة المحتويات

إهداء

إلى من أخفض لهما جناح الذل من الرحمة

إلى والدي

محبتي

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للدكتور عبد الرحيم الشيخ على عطائه المشكور لي طيلة فترة العمل على الرسالة. كما وأتقدم بالشكر إلى أعضاء لجنة الإشراف والمناقشة: الدكتور جورج جقمان، والدكتور خليل عثامنة على القراءة والملاحظات القيمة التي زوداني بها. كما أخص بالشكر والامتنان عائلتي، وأصدقائي وصديقاتي على نصائحهم البناءة، كما وأشكر كل من تعاون معي على إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر كل من: العاملين في مكتبة مواطن، ومكتبة بلدية البيرة، ومكتبة الجامعة: أشكر هؤلاء جميعاً على كل النصح والدعم الذي قدموه لي، وعلى تعاونهم معي لإنجاز هذه الرسالة. كما أخص بالذكر ابنة أختي جهاد على تعاونها معي ومساندتها لي.

ملخص

العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين

إن موضوع "العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين" من المواضيع المهمة والشائكة التي لا زال يدور حولها جدل كبير حولها. فهذه الدراسة تبحث في العقل الأخلاقي العربي، من خلال البحث في الحركات الفكرية بالقياس إلى المقاصد القرآنية الأخلاقية من جهة، وإلى الظروف الاجتماعية والتاريخية من جهة أخرى. وفي هذا السياق، قدَّم الفكر الديني ذاته كمجمل للعقائد المفروضة والمطلوب إدراكها كحقائق لا تقبل أي نقاش أو تدخل من قبل الفكر العرفاني أو البرهاني الذي أصبح مصدراً "للزندقة" و"الانحراف" و"الضلال" إن لم يقبل أن يكون في خدمة الفكر الديني المرتبط بالسلطة السياسية.

وتقوم هذه الدراسة بالربط بين النظرية الأخلاقية ونظرية الحكم على امتداد القرون الهجرية الستة الأولى من خلال البحث في القيم التي حكمت المؤسسة السياسية في ظل حقب تفشى فيها الظلم والاستبداد. وقد بررت هذه القيم والسلوكيات دينياً بالرجوع إلى النص الديني باعتباره مصرها، وبهذا، فقد ظلمت السلطة المتمثلة في مؤسسة الخلافة واستبدت "بحكم النص." ولكن الحركات الفكرية قاومت الاستبداد فكرياً وبينت أنه لم يقم على النظرية الأخلاقية. لذا، تنطلق **إشكالية** هذه الدراسة لرصد الإجابة على سؤال مركزي مفاده: لماذا، وكيف اختلف فهم الحركات الفكرية، فقهية–بيانية كانت أم صوفية–عرفانية أم فلسفية–برهانية، للنص الديني فيما يتعلق بنظرية الحكم في الإسلام، مع ذلك الفهم الخاص بالمؤسسة

الرسمية، الدينية والسياسية، التي توقفت عند التفسير الظاهر للنص في فترة التدوين وما تلاها.

ومن خلال مراجعة نقدية للأدبيات التي تحدثت عن العقل العربي، وفحص منطلقاتها ومعقلناتها، قامت هذه الدراسة على **فرضية** مفادها أن السلطة السياسية دفعت بالفقهاء لتأويل النص الديني لدعم سياستها، وإضفاء نوع من الشرعية الأخلاقية على الواقع السياسي القائم، والشرعية السياسية على النخبة الحاكمة، إلا إنها وقفت بالمرصاد لكل حركة فكرية أو سياسية تجاوزت النص الديني في بحثها عن أجوبة لأسئلة غير مجابة.

ولفحص علائق إشكالية هذه الدراسة وفرضياتها اعتمدت الدراسة على **المنهج الجينالوجي**، ومن خلاله تمت دراسة علاقة السلطة بالمعرفة، باعتبار أن سلطة النص شكلت السلطة السياسية وكانت هي مصدر العلوم الدينية، وتمتعت بالشرعية كون مصدر سلطتها النص الديني. ومن خلال هذا المنهج تم تشخيص وفحص العلاقة بين ثلاثة مجالات، هي: السلطة، والمعرفة، والذات في تراوحها بين الإنتاج الرسمي للمعرفة الذي تبنته السلطة، وغيره مما أنتجته الحرات الفكرية والسياسية والروحية في القرون الهجرية الستة الأولى، وبخاصة التجربتين الصوفية–العرفانية، والفلسفية البرهانية. وقد تم التركيز على سلطة الخطاب البياني، ومختلف أشكال المنع والرقابة التي تقيمها السلطة أو المجتمع على الخطابين العرفاني والبرهاني المقابلين للسلطة السياسية، خاصة وأن الخطاب لا يصبح أداة في يد السلطة أو نصاً يعكس أهدافها بل يشكل في ذاته سلطة يمكن استخدامها من قبل السلطة السياسية أو غيرها. وباستخدام المنهج الجينيالوجي تمت دراسة النصوص دراسة بنيوية،

إضافة إلى التحليل التاريخي والاجتماعي والسياسي لمسألتي الحكم والأخلاق. كما تمت دراسة علاقة السلطة بالمعرفة، باعتبار أن سلطة النص شكلت السلطة السياسية، وكانت هي مصدر العلوم الدينية، وتمتعت بالشرعية كون مصدر سلطتها النص الديني.

وبناءً على ما سبق، فقد تم تقسيم الرسالة إلى خمسة فصول، وتتضمن مقدمة وخاتمة. يتناول **الفصل الأول**: "**مقدمة في المنهج والهدف**"، مقاربة أولية لفكرة الدراسة وكيفية تبلورها من حيث الإشكالية، والفرضية، والمنهج. ويشتمل، فيما بعد، على مراجعة منهجية لأدبيات الدراسة ذات المحاور المختلفة، متبوعة بتحديد لأهم مصطلحات الدراسة ومفاهيمها المفتاحية. كما يشتمل الفصل على تقدم عام لمنهجية البحث "التنسيبية" أو الجينيالوجيا ومحاولة توظيف جوانب منها في الاستقصاء التاريخي العام لمسألة العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين من خلال دراسة ثلاثة تجارب معرفية وتاريخية إسلامية، هي: التجربة البيانية–الفقهية، والتجربة العرفانية–الصوفية، والتجربة البرهانية–الفلسفة.

أما **الفصل الثاني**: "**النص الديني ومأسسة نظرية الحكم–استقصاء تاريخي**"، فيتناول نظرية الحكم الإسلامية وكيفية تبلورها وتبلور العقل الأخلاقي العربي في فترة التدوين من منظور تاريخي محض. كما يركز على بعض من الوثائق التاريخية المهمشة، مثل "خطبة أبي حمزة الخارجي"، ويستخدمها على نحو جينيالوجي للتتبع تطور نظرية الحكم من الخلافة الراشدة على الملك العضوض ضمن عملية علمنة التعامل مع النص الديني، عبر الفقهاء، لشرعنة الحكم السياسي للخليفة، وتقديس الخليفة بوصفه خليفة للرسول وظلاً لله. ويتتبع الفصل كيف يتم ذلك بتواطؤ واضح من قبل الفقهاء الذين يجعلون الدين حارساً للخليفة بدلاً من أن يكون

هو حارس للدين. وفي هذا السياق يتتبع الفصل ظهور الفرق الفكرية والسياسية التي أيدت السلطة أو التي ثارت عليها، ويمهد للتجارب الثلاث المركزية، وهي: البيان، والعرفان، والبرهان.

ويأتي **الفصل الثالث: "التجربة البيانية ومأسسة النص"**، ليتناول مدخلاً تعريفياً للنص وأدوات مأسسته، وهي: الاجتهاد، والقياس، والإجماع، والتأويل. وينتقل، بعد تفصيلها، إلى بدايات استخدام النص الديني كوسيلة ثانية، بعد الآداب السلطانية الفارسية المترجمة والمؤسلَمة، إلى التلازم المصلحة بين الخليفة والفقيه لمحاولة إلقاء الضوء على "الخدمات" البيانية التي قدمها الفقهاء لصالح الخلفاء في مواجهة كل من أهل البرهان–الفلاسفة وأهل العرفان–الصوفية.

وفيما يركز **الفصل الرابع: "التجربة العرفانية وتجاوز النص"**، على تجربة العرفان الصوفية، ويدرسها كمثال على التجارب الفكرية التي خرجت عن النص الديني وتجاوزته، لكنها اختارت التفسير الباطني والطقوس السرية لتتجب تنكيل السلطة السياسية بها. وعلى الرغم من ذلك، يعرض الفصل لتجارب من الملاحقة والتنكيل بالصوفية الذين أرادوا تجنب الويلات التي حدثت لغيرهم من الفلاسفة والفقهاء الذين لم يسايروا السلطة. ويركز الفصل على ظاهرة الزهد كبداية لنقد السياسات الاجتماعية والأخلاقية المادية التي عمت الخلافتين الأموية والعباسية. ويعبر هذا الفصل عن التجربة الأولى التي تمكنت من التغلب الجزئي عن المؤسسة الدينية الرسمية الممثلة بالفقهاء–علماء السلاطين في احتكار تفسير النص الديني لخدمة الخليفة وما يمليه من أخلاق وسياسات.

يتركز اهتمام **الفصل الخامس: "التجربة البرهانية وحدِّ النص،"** على عرض لتجربة أخرى، غير التجربة العرفاني، وهي تجربة البرهان الفلسفي وكيف استطاعت تحقيق نصر جزئي آخر على احتكار الفقهاء وعلماء السلاطين لتفسير النصوص لصالح مؤسسة الخلافة. ويتتبع هذا الفصل نصوص فلاسفة وجزءاً من سيرهم لمعرفة دور العقل في تفسير النصوص، وعلاقة ذلك بكون الشريعة والعقل يشكلان مصدراً للأخلاق من حيث ما هو حسن وما هو قبيح في الدولة الإسلامية التي يمكن أن تكون "مملكة الله" المنصوص عليها في القرآن، ويمكن أن تكون "مدينة الفيلسوف الفاضلة." وينتهي الفصل بعرض بعض القصص التي تم فيها أحياناً اعتراض هذه المحاولة البرهانية عبر اتهام الفلاسفة، كما اتهم الصوفية من قبلهم، بالزندقة والكفر، وتم نفيهم، وحرق كتبهم، وتهديد حياتهم في أحيان أخرى.

ثم تأتي **الخاتمة: "ملاحظات نقدية: أخلاق بلا سياسة أم سياسة بلا أخلاق؟"** لتجمل ما توصلت إليه الدراسة من تقييم عام لفترة التدوين، وتنويعات العقل الأخلاقي العربي بين بيان الفقيه، وعرفان الصوفي، وبرهان الفيلسوف.

Abstract

Arab Ethical Reason and Governmentality in the Era of Codification

The subject matter of Arab ethical reason and governmentality in the era of codification is among the most important and complicated topics that never ceased to provoke huge controversy in Arab cultural and intellectual scenes. This study discusses Arab ethical reason through looking at various intellectual movements in relation with Quranic moral doctrine, and at the social and historical circumstances in which this doctrine was codified to the other. In this context, religious ideology was presented as an ultimate truth that has never been nor will ever be a subject of debate with other philosophical and gnostic trends in Arab Islamic thought.

This study amalgamates between the theory of ethics and the theory of politics (or governmentality) throughout the first six *Hijri* centuries by studying the values that were adopted by the official Islamic polity and led to ages of oppression and despotism. These values have been justified not only by the sacred text of the Quran as a sole source of legitimacy, but also by several derivatives from this text. Hence, this study aspires to answer the major problem regarding why and how the intellectual movements—both Sufi and philosophical—had different interpretations of the sacred text concerning the theory of governmentality in Islam from that of the official authority and its own clergy. Moreover, this study will also address the question: what were the Islamic official stances as manifested by the establishment of the state of *Khilafa*?

Throughout a broad literature review and interrogations of the original sources concerned with Arab ethical reason and governmentality in the era of codification, the major argument of this study is that the political authority represented by the Khilafa establishment gave the clergy who are affiliated with it a supreme authority to interpret the sacred text of the Quran in a manner that supported and legitimiated its policies, and to provided all kinds of moral and meta-historical legitimacy to the rulers and their heirs. However, this process was totally rejected and condemned by other intellectual and political movements—both philosophical

and Sufi—that provided different proximities and a completely different hermeneutical means to the same sacred text. To do so, the study used genealogy as a methodological approach to carry out the mission of interrogating original and secondary texts in terms of power, knowledge, and modes of subjectivity. According to the general guidelines of this method, the sources have been studied structurally in addition to a thorough analysis of the historical, social and political matrix of ethics and politics—that is governmentality.

Accordingly, the study is divided into five chapters: *Chapter One: An Introduction in Method and Objectives*, is a primary approach to the idea of the study, its problem(s), major arguments, key concepts, literature review and its methodology.

Chapter Two: Sacred Text and the Making of Governmentality—Historical Panorama, deals with the formation of an Islamic theory of governmentality and the formation of Arab ethical reason during the era of codification from a historical perspective. This chapter brings to light some overlooked, or perhaps silenced, historical documents, such as the oratory of Abu Hamaza Al-Khariji. This chapter also follows up the rise of the political and intellectual movements and schools that supported the authority, and those that rebelled against it. The chapter introduces three modes of interpretation of the Quranic text: the literal mode (*Bayani*), the gnostic mode (*Irfani*), and the philosophical mode (*Borhani*).

Chapter Three: The Literal Mode and the Institutionalization of the Text, introduces the hermeneutical means to interpret the Quranic text, such as interpretation (*Ta'weel*), consensus (*Ijma'*), juristic reasoning (*Ijtihad*), among others. This chapter also sheds light on the many services Islamic clergy have offered to both the Khilafa and the Khailfa establishment.

Chapter Four: The Gnostic Mode and the Transcending of the Sacred Text: concentrates on the gnostic mode within the Sufi tradition that is considered an archetypal mode of transcending the sacred text of Quran through its emphasis on the esoteric meaning of it. This mode of interpretation transcended the

“earthly” nature of the Quran to the realm of unification with God, and in some cases to eclipse Him and to endow His attributes and authority to the Sufi Master.

Chapter Five: The Philosophical Mode and Reasonable Exegesis, explores the philosophical mode of interpretation and how it managed to achieve partial victory over the literal exegesis of the clergy of the official establishment of the Khilafa, and to bring their monopoly on the hermeneutical institution to an end.

الفصل الأول: مقدمة في المنهج والهدف

"....أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً. وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً. وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً."

سورة الكهف– *القرآن الكريم*

1.1 تمهيد

يتناول هذا الفصل مقاربة أولية لفكرة الدراسة وكيفية تبلورها من حيث الإشكالية، والفرضية، والمنهج. ويشتمل، فيما بعد، على مراجعة منهجية لأدبيات الدراسة ذات المحاور المختلفة، متبوعةً بتحديد لأهم مصطلحات الدراسة ومفاهيمها المفتاحية. كما يشتمل الفصل على تقديم عام لمنهجية البحث "التنسيبية" أو الجينيالوجيا ومحاولة توظيف جوانب منها في الاستقصاء التاريخي العام لمسألة العقل الأخلاقي العربي، ونظرية الحكم في فترة التدوين من خلال دراسة ثلاث تجارب معرفية وتاريخية إسلامية، هي: التجربة البيانية– الفقهية، والتجربة العرفانية–الصوفية، والتجربة البرهانية– الفلسفة.

ولعله يجدر ابتداءً الإشارةُ إلى أنه ربما كان من أعظم فتوحات العقل البشري، اكتشافُه أن ما يجمع بين ثقافات العالم وحضاراته هو عينُه ما يفرق بينها، فما من ثقافةٍ أو حضارةٍ إلا وتُموضع نفسَها في نقطة الوسط الوهمي من العالم، وما من أمةٍ إلا وتتصور نفسَها على أنها من الكون بمثابة السرة؛ وأن الحضارات لم تنتج العلم فقط، بل أيضاً نظرياتٍ في العلم، وهي وحدها التي مارست ليس التفكيرَ بالعقل وحسب، بل التفكير في العقل كذلك.[1] وفي ذلك يقول ابنُ طفيل: "إن العقلَ هو القوةُ الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتنتقص منها المعنى الكلي."[2] وبما أن العقلَ هو أساس الأخلاق، لذا تبحثُ هذه الدراسةُ في العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين، وهي فترة البناء الثقافي المكوِّن للثقافة العربية، وذلك من خلال

---

[1] انظر: جورج طرابيشي. ***نظرية العقل***. بيروت: دار الساقي، 1996، ص25.

[2] جورج طرابيشي. ***وحدة العقل العربي الإسلامي***. بيروت: دار الساقي، 2002، ص195.

دراسة الفكر العربي المتبلور في تلك الفترة، والمكون من: الفكر الفقهي- البياني، والفكر الصوفي- العرفاني، والفكر الفلسفي-البرهاني، وعلاقة ذلك جميعاً بالصراع على نظرية الحكم، في إطار أخلاقي ديني. ولذا، يمثل هذا الفصل مدخلاً للتعرف على أسئلة الدراسة الرئيسية، والثانوية، وفرضيتها، ومصطلحاتها المفتاحية، كالعقل، والعقل الأخلاقي، ونظرية الحكم، وفترة التدوين، ومن ثم يتناول هذا الفصل مراجعةً نقدية لأدبيات الموضوع، ويستعرض المنهج الجينيالوجي من ناحية مميزاته، وكيفية توظيفه في الدراسة.

1.2 مقاربة أولية لفكرة الدراسة

نضجت فكرة هذه الد

راسة من خلال دراستي لمساق بعنوان: "الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر." ومن خلال اطلاعي على أدبيات المساق التي تعرفت من خلالها على الأفكار الديمقراطية، ومدى تجسيدها في الفكر والواقع العربيين المعاصرين. وقد قمت بإعداد بحث متطلب للمساق، بعنوان: "الفكر الديمقراطي بين حركتي فتح وحماس، "وهو عبارة عن دراسة مقارنة بين حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) وحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وذلك لمعرفة مدى وجود وتجسُّد الديمقراطية في فكر وممارسةِ كل منهما. وقد توصلتُ إلى أن الديمقراطية توجد في برنامج حركة (فتح) ولم تطبق على أرض الواقع، فيما حركة (حماس) قد تبنت الفكرَ الإسلامي ولم تأتِ على ذكر الديمقراطية إلا لأغراض سياسية. وما حظي باهتمامي في البحث، هو تبني حركة (حماس) لأفكار ومبادئ أخلاقية من العقيدة الإسلامية لخدمة أغراض سياسية كذلك. ولذا، جاءت

فكرةُ هذه الدراسة للتعرف على كيفية خدمة النص الديني للمؤسسة الرسمية المتمثلة بالخلافة في التاريخ العربي الإسلامي. وبعد قراءتي لمشروع الجابري في نقد العقل العربي، تبلور لدي أول الأسئلة لفكرة الدراسة.

ولكن، وقبل الخوض في موضوع الدراسة، لا بد من وقفة عند أول من درس موضوع العقل، وهو أرسطو، الذي أصرَّ على تفسير العالم الحسي بالعالم ما فوق الحسي، والواقع المنظور بالواقع اللامنظور، وكان إصرارُه على تأليه العقل، مثل إصرار أفلاطون على تأليه النفس، فالعقل حسب أرسطو: "يطرأ فينا كشيء له وجود جوهري، وليس عرضةً للفساد... فهو على قدْر كبير من الألوهية واللاانفعالية."[3] ولعل أهميةَ العقل، بهذا الوصف، كانت ذاتها في تشكيل الفكر العربي، وذلك بالبحث في بنية النص الديني عما هو أخلاقي مثالي يمكن تطبيقه لخير الأمة.

لقد تلت موتَ النبي فترةٌ تمت فيها إعادةُ بناء الموروث الثقافي العربي، الإسلامي وما قبل الإسلامي، ما جعله الإطار المرجعي للفكر السياسي والأخلاقي في آن معاً. وقد كان ذلك نتيجة للحركة المعرفية النشطة التي تمثلت في تدوين القرآن، والحديث، والفقه، وغيرها من العلوم الدينية، وانتشار تلك العلوم في البلاد الإسلامية، إضافةً إلى حركة التأليف والترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية.[4] فالعلم، بالمعنى البحثي المنهجي الذي يقوم على التبويب والتصنيف

---

[3] طرابيشي. ***وحدة العقل***. مرجع سبق ذكره، ص93.

[4] انظر: محمد عابد الجابري. ***تكوين العقل العربي***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص62.

والتحليل والاستنتاج، لم يبدأ بحق إلا في الفترة الممتدة من وفاة النبي إلى نهاية القرن السابع الهجري، وهي الفترة التي تم فيها الانتقالُ من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المدونة، وازداد الاهتمام بمباحث علم الأخلاق، إضافةً إلى ظهور علوم البيان الدينية، وعلوم العرفان الصوفية، وعلوم البرهان الفلسفية التي كانت مادةَ صراع فكري تجسد، لاحقاً، على شكل صراعٍ سياسي، حول الحكم ونظريته. وتعتبر فترةُ التدوين فترةَ البناء الثقافي العربي، وتميزه بالفترة الذهبية التي رسخت فيها جذور العقل العربي الإسلامي المكوِّن.

وعليه، تبحث هذه الدراسةُ في العقل الأخلاقي العربي عبر البحث في الحركات الفكرية بالقياس إلى المقاصد القرآنية الأخلاقية من جهة، وإلى الظروف الاجتماعية والتاريخية التي استحضرت فيها من جهة أخرى. وفي هذا السياق، قدَّم الفكرُ الديني ذاتُه كمجمل للأفكار العقائدية المطلوب إدراكها، بل وعيشها كأنها الحقيقة التي لا تقبل أي نقاش، أو تدخّل من قبل الفكر العرفاني أو البرهاني الذي أصبح مصدراً "للزندقة" و"الانحراف" و"الضلال" حين لم يقبل أن يكون في خدمة الفكر الديني المرتبط بالسلطة السياسية، [5] وذلك عبر البحث في تفسير باطن النصوص وظاهرها. وقد كان من شأن هذا فتح الطريق أمام الصوفية لمعارضة الفكر الديني الرسمي المتمثل بالسلطة السياسية، واستهداف تعميق المضامين الروحية، حيث بدأ الخروج اجتماعياً وانتهى سياسياً، وكان تعبيراً عن موقف فكري حيال مجمل الأحداث التي كانت تهز المجتمعَ العربي في مسيرته نحو التكون والاكتمال. وفي هذا السياق، ظهر الزهد الصوفي كطريقة

---

[5] انظر: محمد أركون. ***الإسلام الأخلاق والسياسة***. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، ص22.

لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، وتطور إلى أسلوب تجاوزي يتضمن معارضةً ذات وجهين: فكري وسياسي.[6] أما الفكر البياني، فقد تكفَّل بتطبيق كلية النص القرآني والأحاديث النبوية التي اختزلت تجربة المدينة، وهو ما عُرف بعلم أصول الفقه. وقد كان استنباط الأحكام وشرعنة الأخلاق والسلوك البشري، وبيان حدود الإيمان واللا-إيمان بناءً على النصوص الدينية. ومع أن البيانيين كانوا لا ينظرون إلى الخطاب القرآني بكل "تعقيداته" اللغوية والمجازية، إلا أن خلاصةَ عملهم أدت إلى اختزاله في مستوى الحرفية الظاهرية، وتأسيس "المشروعية العليا" بناءً على ذلك النمط من تفسير النص.

وعلى ذلك، فإن **إشكاليةَ** هذه الدراسة تكمن في فحص السؤال المركزي التالي: لماذا، وكيف اختلف فهم الحركات الفكرية، على اختلاف تسمياتها ومناهجها، للنص الديني، فيما يتعلق بنظرية الحكم في الإسلام، مع ذلك الفهم الخاص بالمؤسسة الدينية التي توقفت عند التفسير الظاهر للنص في فترة التدوين وما تلاها؟ كما توجد ثمة مجموعة من الأسئلة الفرعية حول هذا التساؤل، وهي: لماذا وقفت السلطةُ السياسية موقفَ العداء من هذه الحركات؟ وهل عزز تعطيل السلطة السياسية للإبداع الفكري، ومقاومتها للحركات الفكرية الخارجة عنها باعتبارها خارجةً عن النص الديني من استبداد تلك السلطة سياسياً؟ وهل كان لها من تأثير على الفكر السياسي السائد في فترة التدوين؟ وكيف انعكست علاقةُ هذه السلسلة من سلوكات المؤسسة السياسية مع

[6] انظر: حسين مروة. ***النزعات المادية في الفلسفة العربية***. بيروت: مركز الإنماء القومي،2002، ص150.

الحركات السياسية والفكرية على إقامة نظرية أخلاقية عربية ترفد التفسيرَ الظاهري للنص عند أنصار السلطة؟

أما **فرضيةُ** هذه الدراسة، فهي أن السلطة السياسية دفعت بعض الفقهاء لتأويل النص الديني لدعم سياستها، وإضفاء نوع من الشرعية الأخلاقية على الواقع السياسي القائم، والشرعية السياسية على النخبة الحاكمة، إلا أنها وقفت بالمرصاد لكل حركة فكرية أو سياسية تجاوزت التفسيرَ الرسمي للنص الديني في بحثها عن أجوبة مغايرة للأسئلة المتعلقة بنظرية الحكم والمنظومة الأخلاقية الرسمية التي تمليها السلطة على الناس.

1.3 مصطلحات الدراسة وحد مفاهيمها

للبحث في موضوع الدراسة والإجابة عن أسئلتها، كان لا بد من تعريف إجرائي لبعض المصطلحات التي ترد في الدراسة، وتحمل في منطوقاتها وجهاتِ نظر مختلفةً. وهذه المصطلحات هي: العقل، والعقل الأخلاقي، ونظرية الحكم، وفترة التدوين، والحركات الفكرية، والمؤسسة الرسمية، والتي ستحُد تعريفاتها كما تقصدها هذه الدراسة:

1.3.1 **مفهوم العقل:** يشكل العقل بالنسبة للطبيعة حقيقتها الكامنة، والعقل، كموضوع للمعرفة، له حضورٌ قوي في مجموعة من المجالات.[7] فالعقل هو الجزء الإلهي فينا كما يؤسس أرسطو، إذ: "العقل هو وحده ما يأتي من الخارج، وما يحوز بطبيعة الإمرة والقيادة، وهو ما يمتلك معرفةَ

---

[7] انظر: محمد المصباحي. ***إشكالية العقل عند ابن رشد.*** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988، ص6.

الماهيات الجميلة والإلهية، سواء كان الجزءُ الإلهي أو الأكثر ألوهية من أنفسنا".[8] والعقل أساسُ الحضارات والثقافات، إذ يخدم النفسَ خدمةً فعالة لأنه يستطيع أن يتخطى سطور الكتابة واللغة ليمسكَ مباشرةً بالغيبيات، أي الحقائق العقلية، بحثاً عن الوسائط.[9] ومن هنا، يتبين أن العقلَ هو ما يؤسس للمعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافات باعتبار أن النظامَ المعرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما، [10] فالعقلُ يمثل بالنسبة للحضارة منبعَ العلم ومطلعَه وأساسَه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من العين.[11] وعليه، ستعتمد الدراسة مفهومَ العقل باعتباره كل ما يتصل من دلالة بملَكة التفكير أو بنظرية المعرفة، فهو عقلٌ لحقبة تاريخية محددة، هي فترة التدوين، لا للتاريخ، عقل لحضارة بعينها، هي الحضارة العربية الإسلامية، لا للحضارة، وهو عقل تكوِّنه روافد ثلاثة: العقل البياني، والعقل البرهاني، والعقل العرفاني، كما تحددها هذه الدراسة.

1.3.2 **العقل الأخلاقي:** إن الربطَ بين العقل والأخلاق يستدعي العلاقة بين مسألة الحق والأخلاق، كما يستدعي الأوضاعَ الاجتماعيةَ التي توضح أسبابَ تعلُّق الإنسان بالمجتمع بمحض إرادته، لتكون الرابطةُ الاجتماعية رباطاً عقلياً وإرادياً معاً وبوصفها صيغةً عقلية خالصة.[12] وبالتالي، فاتحاد الإرادة الكلية بالإرادات الفردية واندماجها بالقانون اندماجاً تاماً، يشكل "الخيرَ

[8] جورج طرابيشي. ***نظرية العقل***. مرجع سبق ذكره، ص288.

[9] انظر: عبد الله العروي. ***مفهوم العقل***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996، ص14 و 343.

[10] انظر: محمد عابد الجابري. ***تكوين العقل العربي***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1989، ص37-41.

[11] انظر: أبو حامد الغزالي. ***إحياء علوم الدين***. القاهرة: المكتبة القيمة.2000، ص75-76.

[12] انظر: عادل العوا. ***المذاهب الأخلاقية عرض ونقد***. ج2، دمشق: جامعة دمشق، 1963، ص628.

الأخلاقي" الذي يأتي من اتساق شروط السعادة الطبيعية مع القيمة الأخلاقية الصحيحة واندماجهما اندماجاً تاماً.[13]

ولذا، يمكن القولُ إن الأخلاقَ هي القيم التي توجه سلوكَ الجماعة الفكري والعلمي، [14] وهي، بالتالي، تشكل نظامَ القيم المتعارف عليه داخل ثقافة ما سواءً كان مستمداً من القانون، أو العرف الاجتماعي، أو الدين. وبما أن هذه الدراسةَ تبحث في العقل الأخلاقي العربي في فترة التدوين، فإنها تركز على الأخلاق المستمدة من الشريعة الإسلامية التي شكلت نظاماً للقيم في المجتمع العربي الإسلامي في حينه. وفي هذا السياق، فإن الأخلاق تشكِّل المبادئَ المحورية الخلقية التي رسخها القرآن والسنة، والهدف من دراستها ليس إعادتها إلى الساحة أو تدعيمها، بل عرض الرؤيا الأخلاقية العربية الإسلامية وارتباطاتها بالنظرية السياسية الإسلامية كونها استمدت شرعيتها من النص الديني بصفته مصدراً للسيادة و"المشروعية العليا" التي تسبغ عليها الشرعية، [15] وذلك من خلال البحث في أصل الأخلاق في الكتاب والسنة وما نشأ عنهما من معارف. وبما أن العقل هو كل ما يتصل بملَكة التفكير ونظرية المعرفة، تكون الأخلاق هي نَظم القيم والسلوك الفردي والجماعي داخل هذه الثقافة المستمدة من القرآن والسنة وما تفرع عنها من علوم ومعارف.

---

[13] انظر: المرجع نفسه ص630.

انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية في نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.***
[14]بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص24.

انظر: محمد أركون. ***الإسلام الأخلاق والسياسة***، ترجمة: هاشم صالح. (ترجمة: هاشم صالح)، باريس:
[15]اليونيسكو، 1990. ص22.

1.3.3 **العربـ(ـي)**: لقد وُجدت الثقافة الإسلامية في مجتمعٍ شبهِ الجزيرة العربية، ومنها انتشرت إلى باقي المناطق المعروفة الآن بـ"الوطن العربي". ولذا، فالعربي هو العربي والأعجمي المتقن للعربية، العريق في الإسلام وقريب العهد به، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية.[16] وإذا كان العربيُ هو المفكر والسياسي العربي المسلم، فقد عُني بـ"عقل الواقع العربي" محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية.[17]وبما أن الدراسة تذهب إلى أن العقلَ العربي هو عقل الثقافة العربية الإسلامية، فالعلاقةُ داخلَه تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، والإنسان، والطبيعة.[18]وبالتالي، يكون العقل العربي خاضعاً لسلطة الوحي، وما ترتب عليها من استنباط أحكام شرعية إلهية، وتقسيم للزمن إلى ما قبل الوحي وما بعده، ويكون العربي قد خضع لأي من التأثيرات العربية سواء الفكر الإسلامي أو المنطقة وغيرها.[19]وعلى ذلك تعتمد الدراسةُ على مفهوم "العربي" بوصفه المفكرَ والمتبحرَ في العلوم الدينية، سواء كان برهانياً أو بيانياً أو عرفانياً وخاض صراعاً سياسياً حول نظرية الحكم اتسم بكونه صراعاً فكرياً. أي أن الدراسةَ تتبنى، إلى حد كبير، مفهومَ العربي الوارد في الحديث المنسوب إلى النبي: "ليست العربية لأحدكم بأب أو بأم، وإنما هي اللسان، فمن تكلَّم العربيةَ فهو عربي."[20]

---

[16] انظر: عبد الله العلاوي. ***مفهوم العقل.*** مرجع سبق ذكره، ص18.

[17] انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي العربي.*** مرجع سبق ذكره، ص20.

[18] انظر: محمد عابد الجابري. ***بنية العقل العربي.*** مرجع سبق ذكره، ص27.

[19] انظر: محمد أركون. ***الفكر الإسلامي قراءة علمية.*** ترجمة: هاشم صالح. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص9.

[20] انظر: عفيف البوني. "في الهوية القومية العربية، " المستقبل العربي، العدد 57، تشرين الثاني، 1993 (4-34).

1.3.4 نظرية الحكم: تسعى الدراسةُ إلى الربط بين الممارسات الفكرية الأخلاقية ونظرية الحكم، وذلك لبيان دور النص الديني في التشريع للمؤسسة السياسية، وهذا الدور يعبرُ عن حاجة السلطة السياسية للتضامن مع الجماعة، ولكن هذه الحاجة كانت متبادلةً بالنسبة للسلطة السياسية والجماعة.[21]ولذا، نجد مَن يقول إن نظام الحكم هو "نظام وحدة وليس نظامَ اتحاد، ولا يجوز أن يتولى الحكمَ أو أيَّ عمل يعتبر من الحكم إلا رجلٌ حر، بالغٌ قادرٌ من أهل الكفاية، ولا يجوز أن يكون إلا مسلماً، ويقوم نظامُ الحكم على السيادة للشرع لا للشعب، وللخليفة وحده حقٌّ تبني الأحكام الشرعية، فهو الذي يسن الدستور وسائرَ القوانين."[22] ولعل هذا يتقاطع مع أن نظرية الحكم تتجسد في الخلافة، على اعتبار أنها موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع.[23] وعليه، يتعلق النظام السياسي، وما يبرر لوجوده من نظرية في الحكم، بمجموعة من القواعد والآليات والقيم والاعتقادات والتوجهات والمواقف والاستعدادات الثابتة أو المستقرة التي توجه الممارسات السياسية في المجتمعات الإسلامية وتحدد أهدافَها وتصوراتها.[24] فنظريةُ الحكم المبينة في الفكر السياسي هي "كل ما يخطر في ذهن الإنسان حول التنظيم السياسي، وحياته العامة كما هو عليه، أو كما يجب

---

[21] انظر: عبد المجيد الشرفي. ***الإسلام بين الرسالة والتاريخ***. بيروت: دار الطليعة، 2001، ص124-125.

[22] تقي الدين النبهاني. ***الدولة الإسلامية***. بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر، 1953، ص252.

[23]انظر: أبو الحسن الماوردي. ***الإحكام السلطانية والولايات الدينية***. تحقيق: نبيل عبد الرحمن حياوي. بيروت: دار الأرقم،1994 ص63.

[24] انظر: برهان غليون. ***النظام السياسي في الإسلام***. بيروت: دار الفكر، 2004، ص21.

أن يكون، "[25] ومن حيث إن القرآنَ هو ما قام عليه الإسلام، فقد كان النص هو الحاكم لما ينبغي أن يكون عليه الفردُ المسلم في سيرته وسريرته، وما ينبغي أن يكون عليه المجتمعُ من حيث نظامُه وسياستُه، وتنظمه سلطتُه التي تستمد شرعيتها من وجود هذه السلطة، وتعنى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي سلطةٌ شرعية مستمدةٌ من النص الديني.[26]

1.3.5 فترة التدوين: تعتبر فترةُ التدوين فترةَ البناء الثقافي العربي، وهي الفترةُ الذهبية التي رسخت فيها جذور العقل العربي الإسلامي المكوِّن، أي منظومة المبادئ المقررة والمصاغة التي لا تتغير إلا ببطءٍ شديد، بحيث يمكن اعتبارُها، من منظور الأفراد وظروف الحياة، بمثابة حقائقَ مستمدةٍ من الوحي والقانون الإلهي.[27] ففترة التدوين هي عصر البناء الثقافي العام الذي شكَّل الإطارَ المرجعي للفكر العربي والثقافة العربية إلى اليوم، وهذا الإطار المرجعي يشُد بخيوط من حديد جميعَ فروع الثقافة العربية، وليس العقلُ العربي سوى هذه الخيوط، إذ في فترة التدوين تم التصنيف المشهور للحديث والسنة، الذي كان في مطلع القرن الهجري الثاني، والذي يعود الفضل فيه إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا هو التدوين الرسمي.[28] وبالتالي تكون فترة التدوين هي تدوين السنة الذي بدأ مع فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز، وكان ذلك بسبب نقل

---

[25] انظر: خير الدين سوي. ***تطور الفكر السياسي عند أهل السنة***. عمان: دار البشير، 1993، ص5.

انظر: أومليل، علي. ***السلطة السياسية والسلطة الشرعية***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. ص10، وأنظر كذلك: خير الدين يوجه سوي. ***تطور الفكر***. مصدر سبق ذكره ص39، و عبد المجيد الشرفي. [26]***الإسلام بين الرسالة والتاريخ***. ص127.

[27] انظر: جورج طرابيشي. ***نظرية العقل***. بيروت: دار الساقي، 1996، ص20.

[28] انظر: محمد عجاج الخطيب. ***السنة قبل التدوين***. بيروت: دار الفكر، 1981، ص3.

أحاديث "خاطئة" أو "موضوعة" عن النبي، خاصةً بعد مقتل علي وظهور الفرق الإسلامية.[29] ولكن البعضَ يعتبر أن فترة التدوين بدأت منذ أن أمر النبي كُتّابَ الوحي بكتابة ما أنزله عليه جبريل، وتلاها بعد ذلك جمعُ القرآن، وتدوين الحديث، ويَعتبرُ أيةَ عملية كتابة للنص الديني أو السنة هي تدوين امتد من القرن الهجري الأول حتى نهاية القرن السابع.[30]

1.3.6 الحركات الفكرية: لقد زخر التاريخ العربي الإسلامي بالحركات الفكرية التي نشأت نتيجة لبعض الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية، ولعبت دوراً هاماً في التاريخ الروحي والسياسي، وكانت الإمامةُ موضعَ الجدل بين هذه الحركات والسبب في تعرضها للاضطهاد من قبل السلطة السياسية. وقد كانت الأوضاعُ السياسية والفتن من أهم الأسباب وراء ظهور كلٍ من الشيعة والإسماعيلية والمعتزلة والقرامطة وغيرها في التاريخ الإسلامي.[31] وقد نال هذه الجماعات من خصومها السياسيين الأذى والتشريد، ما أدى إلى اختفاء كثير من مفكريهم وضياع آثارهم تحت وطأة الدعاية السياسية التي كانت تصوِّر هذه الحركات وكأنها تشكل خطراً محدقاً بالإسلام والخلافة، وذلك لابتداعها مذاهبَ فلسفيةً باطنية، وسعيها لقلب نظام الحكم.[32] ومع تطور العلوم، من خلال عمليتي الترجمة والتدوين، ظهرت الحركات الفكرية المعروفة

---

[29] انظر: إبراهيم فوزي. ***تدوين السنة***. لندن: المكتبة البريطانية، 1995، ص58-62.

[30] انظر: محمد قبيسي. ***القرآن الوثيقة الأولى في الإسلام مراحل التدوين***. بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1988، ص8.

[31] انظر: بندلي جوزي. ***الحركات الفكرية في الإسلام***. القدس: منشورات صلاح الدين، 1977، ص13-25.

[32] انظر: مصطفى غالب. ***الحركات الباطنية في الإسلام***. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1996، ص5-10.

والمتجسدة في اتجاهات: البيان، والبرهان، والعرفان. وقد كان تطور علوم البيان القائمة على النص الديني للدفاع عن المؤسسة السياسية، ومؤازرتها في وجه خصومها السياسيين، [33] ولتفرض نفسها باعتبارها توصلت إلى المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، مشكّلةً بذلك سلطةً معرفية تعتمد على النقل. أما الفكر البرهاني، ويتبعه العرفاني، فقد استندا، أيضاً، إلى النص القرآني، ولكن بتأويل يجعل النص قابلاً لمعانٍ مغايرة للمعاني التي كرستها السلطةُ السياسية من خلال تبنيها للتفسير الظاهري للنصوص كما يخدم مصلحتها، ويشرعن سلطتها واستبدادها السياسي.[34]

1.3.7 المؤسسة الرسمية: مع ظهور الفكر السياسي في المجتمع الإسلامي في فترة الفتوحات الأولى، كان منحصراً في علاقة الفقهاء بالمؤسسة الرسمية، المتمثلة بالخلافة، ولكنه تطور وبلغ أوجَه في فترة التدوين حين دخلت عليه حركاتٌ فكرية كان لها قولُها في الوضع السياسي السائد. فالمؤسسة السياسية الرسمية، المتمثلة بدولة الخلافة، كانت خاضعةً للظروف ولتوجيه التيار القبلي أو الإسلامي.[35] وعليه، فالدولة الإسلامية تمثل مبادئ التنظيم المدني ,وطرقه ووسائلَه، وتكوين السلطة، وتنظيمها وتوجيهها، أي مصادر التنظيم والانتظام الأخلاقي العام، ويكون الدين مصدر الشرعية، وهي مؤسسة الخلافة.[36] وهنا، بدأت السلطة تحمل في قوانينها القدرة على

---

[33] انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي العربي***. مرجع سبق. ص20.

انظر: أدونيس. ***الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب***. ج1، بيروت: دار الساقي، 1994، [34]ص13-14.

[35] انظر: سوي خير الدين. ***تطور الفكر***. مرجع سبق ذكره ص46.

[36] انظر: برهان غليون. ***النظام السياسي***. مرجع سبق ذكره ص51.

الإخضاع، حيث إنها تشكل القوةَ الشرعية القادرة على اتخاذ فعل وإنتاج أثر ما بما أنها تنطوي على مشروع أخلاقي.[37] فالإسلام بطبيعته مولد لنظام السلطة الذي قام على النص الديني الحاكم، والمرجع هو النبي الذي جمع بين الدعوة والسلطة، وبعد وفاة النبي كانت السلطة السياسية والعلمية مجتمعتين في شخص الخليفة، وذلك استمراراً لاجتماعهما في شخص النبي. وقد لَقب الحاكم نفسه "بالخليفة" لكي يدعي أنه هو القيم على الوصل بين السياسة والشريعة.[38] وقد اتخذ الصراع على الحكم، بعد وفاة النبي، عدةَ أشكال تمثلت بالعصبية القبلية والدينية. وبالتالي، فقد امتزجت العصبيةُ السياسية بالعصبية الدينية، فنشأت الخلافةُ في مهد ديني- سياسي- قبلي. وبالتالي، اقترنت مبايعةُ أبي بكر بعنف استند إلى "حق إلهي بالسلطة، " وهذا ما ادعاه غيره من المتنازعين على الخلافة، كالأنصار وبني هاشم. ولذا، فقد كانت الخلافة هي ذاتُها المؤسسة السياسية في فترة التدوين.

1.4 مراجعة الأدبيات

ثمةَ الكثير من الأدبيات التي تناولت العقلَ العربي، والأخلاق، والنظريات السياسية في فترة التدوين باعتبار هذه الفترة تشكل الإطار المرجعي للفكر والثقافة العربية. إن الأدبيات تشكِّل خلفيةً أساسية للأفكار، وتساعد على متابعة الصراع الفكري السياسي طيلة ستة قرون هجرية، ولكن هذه الأدبيات، على اختلاف تقسيماتها في هذا الجزء من الدراسة، تعاني من عدم تطرقها

---

[37] - انظر: علي أسعد وطفة. ***بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي***. بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1999، ص120.

[38] انظر: علي أو مليل. ***السلطة***. مرجع سابق ص11-12.

بوضوح إلى العلاقة بين "العقل الأخلاقي" و"نظرية الحكم" تحديداً "فترة التدوين." ولذا، فقد انقسمت الأدبيات حول موضوع الدراسة إلى ثلاثة محاور.

1.4.1 أولاً: العقل في إطار الفلسفة والحكمة

لقد تناولت الأدبيات التراثية موضوعات هذه الدراسة دون ربط فيما بينها، ودون وجود سند نظري حولها، فحملت في طياتها سلسلةً من الآراء الفلسفية والأخلاقية في إطار توجيه السلوك السياسي للحاكم، وتقديم النصائح والأمثال له، أو في إطار الرد على الآراء الفلسفية المعادية للسلطة السياسية كما فعل الغزالي. ومن أهم هذه الأدبيات: ***معجم المقابسات*** لأبي حيان التوحيدي (1970)، وهو من الكتب التي تعتبر أرضيةً خصبة للمفاهيم الفلسفية، ومصدراً مهماً لكثير من الفلاسفة والمؤرخين الذين جاؤوا من بعده. وهو عبارة عن تسجيل لمحاورات فلسفية بين عدد من الفقهاء والفلاسفة، إذ يعتبر الكتاب سجلاً فريداً لآراء فلاسفة بغداد رغم ما يثار حول قضية وضعه لبعض ما جاء في ***المقابسات***. أما كتاب ***تهافت الفلاسفة*** للإمام الغزالي (1972)، فتكمن أهميتُه، هنا، فيما تضمنه من آراء فلسفية، بالإضافة إلى إبراز أهم ما أخذه الفقهاء والمتكلمون عن الفلسفة اليونانية. وقد أسهب الغزالي في الحديث عما يخالج العالِمَ المسلم من التبرم من هذه الآراء والمآخذ، وبالتالي، فقد، هاجم الغزالي الفلسفة والفلاسفة من هذه الزاوية. أما كتاب ابن رشد، ***تهافت التهافت***، فقد تصدى لآراء الغزالي في العالم الإسلامي، وما يميز كتاب ابن رشد أنه أكثر اطلاعاً على الفلسفة في مختلف مراحلها بما جاء في كتب اليونانيين والمحدثين من اليونان والعرب، ويرتب ابن رشد في كتابه ***مراحل الأقاويل المثبتة***، حيث يقول: "إن الغرض

من هذا القول تبيين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت، في التصديق، والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان. وهذا مناقض لما جاء في كتاب الغزالي. نحن لم نخضْ في هذا الكتاب خوضَ الهامدين المقرضين ولذلك سمي كتابه بتهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق."[39] وتكمن أهمية الكتابين بالنسبة لموضوع الدراسة في أنهما يبحثان في الفكر الفلسفي ومدى موافقته للنص الديني من خلال بحث الظاهر الذي قام به الغزالي والذي يبين عدم موافقة الفلسفة للدين، لذلك اعتُبر كتابُه بدايةَ تدهور الحركة الفلسفية. أما ابن رشد، فيبحث الموضوع عن طريق البحث في باطن النص وما يوافق الواقعَ من آراء فلسفية حاول من خلالها الردَّ على الغزالي.

وعلى نحو مشابه، وضع ابنُ مسكويه كتابه ***تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*** الذي يعد موسوعةً من الأخلاق الفردية والجماعية، في إطار لتهذيب الأخلاق لتصدر عنها كل الأفعال الجميلة، وتكون سهلةً لا كُلفة فيها، وتشكل هذه الأخلاق السيرةَ والسلوك. ويرى ابن مسكويه أن السيرَ على هذه الأخلاق يؤدي لبلوغ المرتبة العليا من السعادة للأمة والفرد والمجتمع. ومع بحث ابن مسكويه في الإطار الأخلاقي، والأخلاق التي يجب أن يتمتع بها حاكم الأمة أو الإمام، إلا أنه لم يربطها بالنظرية السياسية، حيث بقيت هذه الأخلاق نظريةً دون البحث عن وجود ظلال لها في أرض الواقع.

أما الإمام علي بن أبي طالب، فقد وضع كتابه ***نهج البلاغة*** المليء بالمواعظ والإرشادات لأولياء الأمة، ليعرفهم مواضع العذاب، ويرشدهم إلى دقائق السياسة، ويرتفع بهم إلى منصات الرئاسة،

[39] ابن رشد، ***تهافت التهافت***. بيروت: دار الساقي، 1970. ص 67.

بعيداً عن الغوص في الواقع الإسلامي الذي عاشه. ولذا، فقد بقيت هذه الحكم والمواعظ في إطار فكرِه دون معرفة ما إذا طُبقت إسلامياً أم لا. وأما الغزالي في كتابه ***إحياء علوم الدين***، فيرى أن العلماء هم ورثةُ الأنبياء، وتقع على عاتقهم المسؤولية الكبرى في إرشاد الأمة إلى المعرفة الحقة، والأسس العلمية والمعرفية المقبولة دينياً في وقت يعتقد الغزالي فيه أن الكثير من العلماء ضل طريقه في بحار العلم، وانحرف عن العلوم الدينية. ويرجع الغزالي إلى سلوك الصحابة والسلف الصالح، والقرآن الكريم ليبين من خلال ذلك السلوك المقبول دينياً للفقيه، مع العلم أن الغزالي وضع هذا الكتاب للرد على فلاسفة ومتصوفة عصره الذين اعتبرهم خارجين عن النص الديني، محرفين له. على الرغم من دراسة هذه المصنفات للنصوص الدينية، إلا أنها حملت معها آراء سياسية قيمة سواء في بناء دولة الخلافة والدفاع عنها، أو نقد أساليب الحكم فيها. وبالتالي، فقد تم تحويل الصراع السياسي إلى صراع فكري ديني للتخلص من خصوم الدولة من المفكرين الذين لا يتفقون مع تأويلات النصوص الدينية لخدمة السلطة السياسية.

1.4.2 ثانياً: حالات مختزلة لدراسة الإشكالية

تعرضت أدبيات هذا المحور للكتب التراثية دون تنظير، وكانت عبارةً عن تحقيق للكتب التراثية، وقامت هذه الأدبيات بدراسة أفكار بعض المؤلفين، من الفلاسفة والمتصوفة، وسيرة حياتهم التي انتهت في ظل الصراع السياسي. ومن أهمها: كتاب محمد مصباح ***إشكالية العقل عند ابن رشد*** (1988)، والتي تؤسس أن العقل عند ابن رشد استطاع أن يكون عصراً فلسفياً بأكمله، وكان المحفزَ الرئيس لنشاط فلسفي شامل، وأفرز العديد من الاتجاهات المضادة. والعقل

عند ابن رشد، كما يقول المصباحي، هو البديل لنظريات أرسطو في المثل والتفكير، والمعرفة هي التي سمحت بإثبات مفارقة العقل الأنطولوجية، وتضمنت تحقيقَ اتصال البشر بالمعرفة. كما يرى الكاتب أن العقلَ مستقل عن الحقيقة، وأن الحقيقةَ مستقلة عن العقل، ولكن ذلك لا يعني انزواء كل منهما في داخله بل يكون بينهما اتصال مرن يحقق عبر درجات. أما كتاب مكارم سامي ***الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون*** (1989)، فقد بحث في فكر الحلاج وحياته. ويرى الكاتب أن الحلاج في توجهاته المعرفية، واستكشافاته الدينية، واستطلاعه للحق من خلال الملك، وتجاوز علم الشهادة إلى ملكوت الغيب... يعطي مثالاً على المفكر الصوفي الذي تعرض لفتك المؤسسة السياسية نتيجةً لجهره بآرائه المغايرة للمعرفة المؤسسة والتي التبست بالزندقة. وإذا كان ابن رشد قد صوره عن بعض النظريات السياسية التي كانت مناوئة للنظام السياسي في عصره، فإن الحلاج مثل المفكر الصوفي الذي تعرض لفتك السلطة السياسي، فالكاتبان يصوران لنا الصراعَ السياسي بشقيه الصوفي والفلسفي في مواجهة الفكر البياني الرسمي.

1.4.3 ثالثاً: العقل الأخلاقي في ميزان النقد العلماني

تنقسم أدبيات هذا المحور إلى ثلاثة محاور فرعية، هي: نظرية العقل، ونظرية الأخلاق، والنظرية السياسية.

المحور الأول– نظرية العقل: وتؤسس الأدبيات في هذا المحور لــ أن العقلَ العربيَ إنما بُني على النص الديني، فظهرت الحركاتُ التي زاوجت بين العقل والنقل، ولكنها قدمت النقل على العقل في الغالب، وفي المقابل وُجدت بعض الحركات التي قدمت العقلَ وجعلته قابلاً للتكيف مع

الواقع. وقد كان من أهم ما كتب عن العقل العربي مجموعة الجابري بعنوان العقل العربي، ومنها: كتابه ***تكوين العقل العربي*** (1994)، حيث يبين أنه يجب على العربي الخروجُ من المسلمات الواردة في القراءات السائدة، ويرى أن تاريخ الفكر العربي لم يُكتب بعد، وما هو موجودٌ ليس إلا حالةً من الاطلاع دون تطبيق وتعمق. وفي كتابه ***العقل السياسي العربي*** (1995)، يرى الجابري أن النظر في الفكر السياسي الإسلامي ما زال واقعاً تحت نظريات الماوردي وغيره ممن نظَّروا لنظام الحكم، والذين انشغلوا بالرد على الشيعة الرافضة، وهي غير ملزمة كونها تتعارض مع رأي الإسلام، لأنه لا يوجد فيها نص شرعي من القرآن. كما يبين أن مسألة الحكم هي مسألة اجتهادية تخضع لظروف كل عصر ومتطلباته، ويرى أن القبيلةَ والغنيمة والعقيدة هي التي حكمت العقلَ السياسي العربي. وفي نفس الاتجاه، يرى الجابري في ***بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفي في الثقافة العربية،*** (1996) أن القدرةَ على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون ستمكن العقلَ العربي من تحقيق الإبداع والخروج من التبعية. وفي كتاب بعنوان: ***العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة،*** (2001)، يبحث الجابري في العقل الأخلاقي من خلال البحث في نُظم القيم والمعرفة في الثقافة العربية، حيث يتعامل مع العقل الجماعي والقيم الموجهة لسلوك الجماعة، وذلك في فترة التدوين، ويرى أن أصل الأخلاق هو الدين، والعقل يقف وراءه الحكمُ الأخلاقي، فهو أساس الأخلاق في الإسلام. أما السلطة السياسية، فقد قامت بتأويل النص الديني بما يتناسب مع سياستها، مثل: الطاعة، والقدرية، والجبرية. وبالتالي، بررت الخلافةُ الأموية، قبل "مثيلتها" العباسية، اغتصابَها للحكم بأنه قضاء وقدر. كما يرصد الجابري في الكتاب

مجموعة من الكتابات الفلسفية حول نظريات نظام الحكم وتبرير قوانينه عبر وضع مجموعة من القيم الأخلاقية التي تدعمها، ولكنه بحث في أصل هذه الأفكار وأرجعها إلى الفكر الفارسي والروماني وغيرها مما ورد إلى الثقافة الإسلامية في فترة التدوين.

هذا، ويذكر عبد الله العروي في كتابه، ***مفهوم العقل*** (1996)، أن العقل الصرف يتحدد فيه العقل والعاقل والمعقول. وهو يتصل بمعنى خاص، وعن طريقه تتم صناعة الأولياء، ويتصل به بالفطرة الأنبياء، ويرى أن العقل الذي يخدم النفس خدمةً فعالة هو الذي يستطيع أن يتخطى ستور الكتابة ثم ستور اللغة ليمسك مباشرةً بالغيبيات، أي الحقائق العقلية، بحثاً عن الوسائط. أما كتاب سعيد بن سعيد العلوي، ***الخطاب الأشعري وأهمية دراسة العقل العربي الإسلامي*** (1994)، فيبحث في مكونات الخطاب الأشعري ويحاول الكشف عن تغيراته وتوجهاته السياسية. ويرى الكاتب أن الأشعرية تزاوج بين العقل والنقل من حيث العقل أولاً ثم النقل، وتكون كلمة الفصل للنقل، وهي التي تعطي للعقل ماهيته. وبالتالي، يشرع العقل في النقل، كما تساوي الأشعرية بين اللسان والشرع. وتكمن أهمية هذا الكتاب، بالنسبة لموضوع هذه الدراسة، في كونه يبين الفكرَ الفلسفي للحركة الأشعرية التي كانت خارجة عن نظام الحكم من ناحية الفكر والعمل.

ومن الجدير بالذكر أن كتاب طه عبد الرحمن ***العمل الديني وتجديد العقل*** (1997)، يعتبر من أهم الكتب التي تناولت العقلَ الديني كأحد أقطاب الدراسة، وقد درس سبل إطلاق حريته ليساهم في الصحوة الإسلامية التي يجب أن تقوم على أساس النفاذ إلى أعماق التجربة الإيمانية والتعقل، وذلك عن طريق الاتصال بمكارم الأخلاق، وتأطير اليقظة بأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على

مد الثقافة العربية بأسباب الإنتاج الفكري. وفي الإطار ذاته كتب محمد أركون ***قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم*** (2000)، وانطلق من خلال الجدل القائم بين الفكر الديني والفكر العلمي. ويُبرز الكاتب، هنا، أهم ما يتسم به كلُ عقل من مبادئَ ومناهج ومعتقدات، وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور، وما ينتج عن كل منهما من انعكاسات واقعية على حياة الإنسان، وإنجازاته أو تأخره وفشله. ويوضح الكاتب أن العقلَ الديني أغلق ما كان مفتوحاً وحوّل ما يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن، فانقلب ما لم يكن ممكناً التفكيرُ فيه في عصور طويلة إلى ممكن، وبالتالي يجسد الكتاب استبداد المؤسسة السياسية وتعطيلها للفكر الديني وحصره بظاهر النص.

أما كمال عبد اللطيف، فقد قام، من خلال كتابه ***نقد العقل أم عقل التوافق*** **(2002)**، بالرد على مشروع الجابري الكبير حول العقل العربي والذي اختص بالفكر العربي الإسلامي والتراث والحداثة. ويعتقد الكاتب أن الجابري يرى تحقيق الحداثة والتطور ليس عن طريق الانفصال عن التراث، ولا عن طريق الانفصال والتواصل معاً، إذ مثَّل العقل العربي رأي السلطة لأسباب تاريخية، فكانت الثقافةُ السائدة ثقافة السلطة، وحدث تمفصل ما بين الديني والسياسي، وبالتالي تحولت المعرفة الدينية الخاصة إلى معيارية معرفية عامة، في ظل استبداد السلطة السياسية.

المحور الثاني– نظرية الأخلاق: بما أن العقل العربي قام على النص الديني، والعقل هو أساس الأخلاق، فقد كان الدينُ هو أساس الأخلاق التي استمدها العقل منه. ولذا، كان لا بد للحركات الفكرية أن تستندَ إلى الأخلاق المستمدة من القرآن والسنة في ثقافتها السائدة في فترة التدوين.

ولعل أهم ما كتب في هذا المجال، كتاب أدونيس الشمولي ***الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب*** (2002)، حيث يرى أن طابع الثقافة العربية هو صراعٌ بين النقل الذي أخذ طابع الاتجاهات السلفية، وحرص على المطابقة بين الدين والنظام، والعقل الذي حرص على المطابقة بين الدين والحياة والتغير والاندفاعات التخيلية، حيث تجاوزت المطابقة بين النظام والدين عن طريق البحث داخل النص الديني عما هو أسمى من هذه المطابقة. ويحاول أدونيس، هنا، الربط بين الذات والمجتمع، وكيفية تحديد أفضلية القبيلة بالخلافة، إذ تكون القبيلة هي المشرع الوحيد للأخلاق من حيث إنها توظف الدين من أجل تبرير قيمها وإثبات شرعيتها، والخروج عنها خروج عن المألوف والمتعارف سياسياً. غير أنه تم تجيير هذا دينيّاً لتتهم الفرق الخارجة عن النظام في الفكر والنظرية السياسية، مثل الصوفية وغيرها، بالخروج عن الدين. ومن خلال كتابه يجسد أدونيس الصراع السياسي الملبس بغطاء ديني، حيث إن الدولة العباسية بنت شرعيتَها على أساس ديني قبلي، وكانت دولةً مزجت الدين بالمُلك، ولكن ظهرت في المقابل الدولة الروحانية الصوفية المؤسسة على الولاية الإمامية وقدمت نفسها على أنها البديل الصحيح لدولة أهل السنة.

أما في كتاب ***الصوفية والسوريالية*** (1999)، فيبحث أدونيس، على نحو أقرب للفنية، في فكر النفَّري كجزء من الفكر الصوفي الذي يدعو، ومثله أدونيس، إلى إعادة البحث في الثقافة العربية وخاصة جوانبها الدينية والفقهية، وهو بذلك يؤسس لعلاقة تختلف عما يرسمه التقليد الديني، وبالتالي يتجاوز الدين والسلطة السياسية ويرسم نوعاً من الأخلاق الجديدة قادرة على تجاوز

التقليد الديني. وأما في ***النظام والكلام*** (1993)، فيرى أدونيس أن العقل العربي محاصر ما بين معرفة الماضي التي لا ينقل منها إلا ثقافة الآخرة، والحداثة الغربية التي لا ينقل منها إلا ثقافة الدنيا بوصفها المادةَ المعرفية الاستهلاكية، وبذلك يكون المجتمع معطلاً لا ينتج ولا يبدع كونه محاصراً بين ثقافة الدنيا والآخرة، وعقلية الحياة العربية وتقدمها إنما لا يكون تماماً احتضان التراث الثقافي الماضي، بل باختراقه وتجاوزه عبر مادة التجاوز الإبداعية التي فيه.

وفي سياق مشابه، يبحث عبد الرحمن بدوي، في كتابه ***شخصيات قلقة في الإسلام*** (1995)، في العقل الإسلامي والحياة الروحية في الإسلام، وذلك من خلال تناوله لعدد من الشخصيات الإسلامية التي أعرضت عن تفسير النص الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك بالمتناقضات مثل الشيرازي، حيث يبين بدوي أن الدينَ الحي هو المتعمق في الشعور المتجدد للأمة المؤمنة. وفي مثل هذا تحدث عبد الرازق مصطفى، في كتابه ***التمهيد لتاريخ الفلسفة*** **(1966)**، عن التسلسل في تاريخ الفلسفة، وتطرق إلى جدلية الصلة بين الفلسفة والسياسة، وبين أن الفلسفة هي إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فيما لا يتعارض مع الشريعة، وأن هذا الاتجاه لا يتعارض مع قول ابن رشد في أن المقصود بالشرع هو "فعل الحق والعمل الحق، " وهو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه، ومعرفة السعادة الأخروية، ومن هنا يرى توافق بين الدين والسياسة. فالعقل العربي، إذاً، محاصر بين ثقافة الدنيا والآخرة، وتقدمه لا يكون إلا باختراق ثقافة الماضي، وبالتالي تجاوزُ

الدين والسلطة ورسمُ نوع جديد من الأخلاق، وتجاوز استبداد السلطة السياسية التي تسلحت بالسلطة الثقافية.

المحور الثالث- النظرية السياسية: لقد سادت في سياسة الخلافة الإسلامية حالةُ بتر لكل ما هو شاذ عن قوانينها ومبادئها، ففي التاريخ الإسلامي ثمة الكثير من حالات التخلص من بعض المفكرين نتيجة أفكارهم السياسية، وقد كانت مهمة السلطة الثقافية، في كثير من الأحيان، تبريرَ هذه الإعمال دينياً. وفي هذا السياق، تعرض يونس محمد، في كتابه ***التكفير ما بين الدين والسياسة*** (1999)، للمفاهيم التي حكمت العصور الإسلامية القديمة، والتي قامت على وحدة الجماعة، ونفي الاختلاف، وأنه في حالة خروج أحد عن هذه الجماعة يكون الحل ببتر الحالة الشاذة. ويجسد الكاتب هذه الفكرة من خلال بحثه في حياة عدد من المفكرين الإسلاميين، وأعلام الحركة والحركات الفكرية الإسلامية، وذلك من خلال بحثه في عدد من أعلام الحركات الفكرية الإسلامية الذين وقفت منهم الدولةُ موقفَ العداء كابن حنبل والحلاج وغيرهما. أما علي أومليل في كتابه ***السلطة الثقافية والسلطة السياسية*** **(1996)**، فقد ركز على ابن رشد الذي جمع بين شخصية الفقيه وشخصية الفيلسوف من خلال عمله السياسي الذي تمثل في الميراث القضائي الإسلامي، ونتاجه الفلسفي، وأرائه السياسية التي أودت بمكانته السياسية، وهددت إنتاجه المعرفي، وشكّلت خطراً كبيراً على حياته.

وفي سياق مشابه، تحدث نصر حامد أبو زيد، في ***النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإدارة الهيمنة*** (2000)، عن التراث الإسلامي الذي تم اختزالُه في الإسلام ليشكل هوية المسلم

كما يشاء النظام السياسي، ويشكل التخلي عنه والانجرار وراء العقل البشري المتجسد في التقدم الوقوع في العمومية والضياع. كما يرى أبو زيد أن الإسلام استوعب التراثَ السابق عليه، وأخضعه لآلياته الخاصة، وحوّله لجزء من نسيج العقل الإسلامي كأساس يجب التمسك به. ومثل أبو زيد كتب عبد الإله بلقزيز ***الإسلام والسياسة دور الحركات الإسلامية صوغ المجال السياسي*** (2001)، ورأى أنه لا يوجد ارتباطٌ بين الدين والسياسة من حيث النصُ الديني مع أن الخلافة الراشدية والتجربة النبوية هي التي تبين كيف يكون شكل النظام السياسي. ويبين بلقزيز ماهية الصراع الكلامي والأشعري الإسلامي الذي عبرت عنه الفرق من خلال صراعها على السلطة وأحقيتها في تفسير النص الديني وتأويله، كما يبين أن العقل النقدي هو الذي لعب دوراً حاسماً في الصراع السياسي رغم كل محاولات تحديده وتحييده. وبذا، يتبين أنه ليس فقط الحلاج والنفري وابن رشد هم مَن خاطروا بحياتهم نتيجة أفكارهم الدينية والسياسية، بل هنالك الكثير غيرهم ممن قُتلوا أو عُذبوا أو شُردوا أو التهمت النيران أعمالهم نتيجة للاستبداد السياسي المبرر دينياً من قبل البطانة الثقافية للسلطة السياسة التي احتكرت الثقافةَ وسيطرت على خطابها.

1.5 اشتباكات منهجية

تعتمد هذه الدراسةُ على المنهج الجينيالوجي في التحليل التاريخي للسلطة: نظرياً وتطبيقاً، وذلك من خلال دراسة تطور العلاقة بين نظرية الحكم ونظرية الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، ومعاينة الوشائج التي سادت العلاقة بين نظرية الأخلاق العربية ونظام الحكم في ظل الصراع الفكري والسياسي حولهما في فترة التدوين كصراع بين خطابات. وتعنى الجينيالوجيا، من حيث

المبدأ، بتتبع المسار التاريخي لنشوء المفاهيم والكشف عن النوازع الأخلاقية والحيوية لهذه المفاهيم، وهذا ما يفصح عنه نيتشه ويرى أننا بحاجة لنقد القيم الأخلاقية التي يجب أن توضع موضعَ السؤال. ولذا، كان من الضروري معرفة الظروف والأوساط التي ظهرت فيها المفاهيم التي شكّلت المنظومات الأخلاقية والسياسية. وبالتالي يكون الجينيالوجي في عمله كمشرع أو قاضي محكمة يراقب توزُّعَ القيم السائدة، ويكون التفكير فيها، بالنسبة له، نمطاً من التقييم والإبداع.[40]

1.5.1 مفهوم الجينيالوجيا

تعد الجينيالوجيا "الأداة التي تسمح للفلسفة بأن تلتقي بالتاريخ، بجعل الفلسفةِ تتخلى عن مطلقاتها الميتافيزيقية، والدفع بالتاريخ إلى أن يكون اهتماماً بما يحدث فعلاً في جميع مستوياته المختلفة."[41] فالجينيالوجيا، كما يؤسس نيتشه ومن بعده فوكو، تعني دراسةَ النشأة والتكوين لإثبات النَسب والوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه، ويكون هذا الأصل قد غذاها منذ البداية فطبعها بطابعه.[42] ومن الجدير بالذكر أن مصطلح الجينيالوجيا يعود، في الأساس، إلى الفيلسوف الألماني نيتشه الذي رفع شعار البحث عن الأساس الأصلي الذي يجعل المعقولية غاية الإنسانية، ويربط تاريخ الفكر برمته بالحفاظ على تلك المعقولية وإقرار تلك الغاية، والعودة الأبدية نحو

---

[40] انظر: السيد ولد أباه. ***التاريخ والحقيقة لدى ميشل فوكو***. بيروت: دار العربية للعلوم، 2004، ص58.

[41] إدريس هواري. "***جينيولوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو***". مجلة فكر ونقد. ع13، 1998، ص 4.

[42] انظر: عبد السلام العالي. ***أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاورة الميتافيزيقيا***. الدار البيضاء: دار توبقال، 2000، 26.

ذلك الأساس.[43] ولكن، قبل الخوض في الجينيالوجيا، كان لابد من وقفة مع الأركيولوجيا كونها تشكل أساس تطور الجينيالوجيا، ففي ظل عجز المنهج الأركيولوجي عن مواجهة بعض المشاكل العلمية وخاصة مشكلة المعنى، وما حمله من قضية السلطة بجميع أشكالها و"العجز" عن مناقشتها كما ينبغي، وذلك بسبب انغلاقها في الوصف المحض للخطاب، وهو وصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة، كأحداث تاريخية، ولكون الأركيولوجيا تميل إلى تحليل الممارسة الخطابية من حيث قواعدها، وشروطها، مبادئها، [44] فقد كان اختيار المنهج الجينيالوجي محاولةً لتجاوز هذه العثرات.

لقد استخدم نيتشه المنهج الجينيالوجي في دراسة الحداثة، حيث اعتبر أن الحداثة ليست وليدة اللحظة، وإنما هي نتيجة تراكم المعارف. كما اعتبر أن الحداثة كانت قطيعةً مع الأصل، وتحرراً نهائياً من الماضي، إذ هي فترة تحاول أن تستمد مشروعيتها من ذاتها، وليست مجرد حقبة أخرى من حقب التاريخ، بل تمثل عصراً جديداً كل الجدة، ويختلف اختلافاً جذرياً عما سواه. وبالتالي، فإن الحداثة تكتمل وتأخذ صورتها الناضجة والنهائية مع نيتشه، ويبتدئ معه طورٌ جديد أطلق عليه البعضُ طورَ ما "بعد الحداثة."[45]

---

[43] انظر: ميشيل فوكو. ***إرادة المعرفة تاريخ الجنسانية.*** ترجمة جورج صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، ص 34.

[44] انظر: عبد الرحمن التالي.عالم الفكر. ***فوكو: الحفريات منهج أم منتج في الفلسفة.*** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، 2002، ع 30، ص 24.

[45] انظر: محمد أندلسي. ***نيتشه أو النقد الجينيالوجي للحداثة.*** مرجع سبق ذكره، ص2.

هذا، ويرى فوكو، استناداً إلى نيتشه، أن الجينيالوجيا هي الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل كفكرة عليا، من حيث هو عبارة عن فائض ميتافيزيقي.[46]وقد كان نيتشه قد رفع شعار البحث عن الأساس الذي يجعل المعقولية غايةَ الإنسان، ويربط تاريخ الفكر برمته بالحفاظ على تلك الغاية، وإنشاء مفهوم الاتصال التاريخي وليس الانفصال، [47] وتبعه في ذلك فوكو جزئياً. وقد فكر فوكو بتحليل أحداث الخطاب، وتساءل عن كيفية توقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها خلال ردحٍ من الزمن، وتشرع بالتفكير في شيء آخر وبطريقة مغايرة.[48] وقد أمعن فوكو في التأكيد على وفائه المنهجي لدراسة تاريخ الفجوات القائم على التسلسل لطبقات الزمن، وطبقات الواقع، حيث تجعل الدراسةُ من الحدث كائناً.[49]

وعند الحديث عن التاريخ الجينيالوجي للأفكار عند نيتشه، يبدو أنه يستغني عن كل إحالة أو استناد إلى الحقيقة أو أي موضوع للمعرفة، وأنه يأخذ شكلَ فضح وتعرية المقصود وراء سلسلة من التأويلات التي لا تنتهي.[50] كما يذهب نيتشه إلى أن مصدر المعرفة فينا منذ عصور عديدة هو العقلُ الذي لم ينتج سوى أغلاطٍ تحولت إلى قيمٍ معرفية مطلقة، وثروات بشرية ثمينة، وأن

---

[46] انظر: الزواوي بغورة. ***مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو***. المجلس الأعلى للثقافة. 2000.ص 126-128.

[47] انظر: ميشيل فوكو. ***حفريات المعرفة.*** ترجمة: سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

[48] انظر: عبد الرحمن التالي. ***فوكو.*** مرجع سبق ذكره ص 35.

[49] انظر: عبد الرحيم الشيخ (محرر).***المنهاج الفلسطيني إشكالات الهوية والمواطنة.*** رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008، ص 51.

[50] انظر: المرجع نفسه ص9.

الحقيقة لم تظهر إلا في فترة متأخرة جداً باعتبارها شكلاً من المعرفة الأقل نجاعة، والأكثر سلطوية.[51]

وعليه، فإن المنهج الجينيالوجي هو الذي ستقوم عليه هذه الدراسة، وذلك لأن هذا المنهج يساعد في معاينة تاريخ نشوء الأفكار، ويعين في الكشف عن "إرادة المعرفة" وعن "ألاعيب السلطة" و"الحقيقة" في التاريخ حسب التحليلات الحديثة لمفاهيم الذات، والمعرفة، والسلطة، وبالتالي سيُستخدم هذا المنهج في تحليل أسس المعرفة في الثقافة العربية التي تبلورت في فترة التدوين.[52]

1.5.2 كيف تم استخدام المنهج الجينيالوجي على الحالة العربية وخاصة في فترة التدوين؟

تبحث هذه الدراسة في العقل الأخلاقي العربي وارتباطه بالنظرية السياسية، وتحاول الإجابةَ عن إشكالية كيف اختلفت الحركاتُ الفكرية في فهمها للنص الديني فيما يتعلق بنظرية الحكم مع ذلك الفهم الخاص بالمؤسسة الدينية، إذ لا يمكن فصلُ السلطة السياسية عن الحركات الفكرية التي كان لها أفكارُها ومبادئها المستمدة من النص الديني، وهذه المرحلة من التفكير لا يمكن فهمها بمعزل عن المسائل الأخلاقية التي تناولها النص الديني.[53] وباستخدام المنهج الجينيالوجي ستتم المعالجة البنيوية، أو دراسة النصوص دراسةً بنيوية. هذا إضافةً إلى التحليل التاريخي لها من حيث وضعُ النص في إطاره التاريخي والاجتماعي والسياسي، [54] إذ ستتم دراسة علاقة السلطة

---

[51] انظر: السيد والد اباه. ***التاريخ***. مرجع سبق ذكره ص57.

[52] انظر: الزواوي بغورة. ***ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر***. بيروت: دار الطليعة، 2001، 130.

[53] انظر: الزواوي بغورة. ***مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو***. مرجع سبق ذكره ص 59–60.

[54] انظر: المرجع نفسه ص45.

بالمعرفة، باعتبار أن سلطة النص شكلت السلطة السياسية، وكانت هي مصدر العلوم الدينية، وتمتعت بالشرعية كون مصدر سلطتها قد تمثل بالنص الديني. ويجدر التنويه هنا إلى أنه بالنسبة لميشيل فوكو فإن السلطة تنتج أنواعاً من المعرفة وتؤدي إلى تراكم المعلومات والمعارف، وتستخدم كل ذلك من أجل المزيد من السلطة. ومن هنا جاءت المقولة السائدة بأن المعرفةَ بحد ذاتها سلطة، وأن كل معرفة سلطة. وفي هذا السياق، سيتم التركيز على سلطة الخطاب البياني، ومختلف أشكال المنع والرقابة التي تقيمها السلطة أو المجتمع، إضافةً إلى الخطابين البرهاني والعرفاني المقابلين للسلطة السياسية، خاصةً وأن الخطاب لا يصبح أداةً في يد السلطة أو نصاً يعكس أهدافَها بل يشكل في ذاته سلطةً تُستخدم من قبل السلطة السياسية.

تتجسد علاقةُ "السيادة العليا" بالسلطة السياسية في مرحلة التدوين، وكما يقول أركون فإنه لبلورة "السيادة العليا" احتاجت الدولةُ لكل السيادة التقنية الخاصة بعلم الأخبار والفضائل المجتمعة إضافة إلى علوم الدين. ولا يمكن الفصلُ بين السلطة السياسية والسيادة العليا، فهما مقترنتان إحداهما بالأخرى مثل المعرفة والسلطة، وهما شيئان مترابطان وأزمة واحدة. ويظهر ذلك في التجربة التأسيسية للدولة العباسية، إذ أصبحت السلطة السياسية هي التي تتلاعب بالسيادة العليا زمن العباسيين والأمويين بعد أن كانت السلطة الروحية هي المؤسسة لسلطة النبي.[55]

إن المنهجَ الجينيالوجي يقوم بتحديد فكرة الثقافة من الداخل إلى الخارج، ويهدف إلى إظهار الشروط التاريخية التي تمثل أشكالَ الإقصاء والهيمنة التي تلجأ إليها ثقافة ما. وتقوم جينيالوجيا

---

[55] انظر: الزواوي بغورة . ***ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر***. مرجع سبق ذكره ص 82- 83

الحقيقة بإبراز علاقة الحقيقة بالسلطة، وأن الحقيقة هي نتاجُ صراع القوى ودخول السلطة في علاقات مختلفة تتسم بالصراع، ومن ثَم بالهيمنة، والسيطرة. ولكن الواقع ليس كما يرى فوكو في ذلك المجال الهادئ والساكن الذي ينتظر فاعلاً من الخارج لكي يؤثر به، بل الواقع يعج بالصراعات. ومن خلال هذا المنهج سنبحث في الصراع الفكري في فترة التدوين، وذلك من خلال البحث في أحداث تاريخية كانت بعيدةً عن التأريخ والتسجيل "الرسمي" للأحداث، ومنه سلطة الخطاب الديني الذي وُضع في خدمة السلطة السياسية ليبرر أعمالها، وليشرعنَ استبدادها بالحركات الفكرية الأخرى، واتهامها بالخروج عن النص الديني والزندقة.

ومن خلال المنهج الجينيالوجي ستبحث الدراسةُ في الفكر العربي في فترة التدوين من خلال تحليل بنية الخطاب العربي من حيث المعرفة والذات والسلطة، وذلك للبحث عن "تاريخ الحقيقة" وفهم ألاعيبها، وعلاقة الفعلين بمفهوم الحطاب، وآليات شرعنته لإكراهات السلطة من خلال السياسات المعرفية، وذلك عبر تحليل الممارسات الخطابية وغير الخطابية في مستويات الذات والمعرفة والسلطة. [56]

وبما أن المعرفة تحكمها مجموعة من البداهات، سيتم البحث في آليات إنتاج المعرفة العربية، وذلك بالنظر في لازَمانية ولامكانية الهوية المحددة للفاعل والمفعول المعرفي، بل إلى أنظمة العلاقات التي تحكم التواصل بينهما، فالعلاقةُ بين المعرفة ومنتجها، سواء كانت مباشرة أو خفية،

---

[56] انظر: عبد الرحيم الشيخ. ***المنهاج***. مرجع سبق ذكره، ص52.

تنتج من خلالها سياسات: الحصر والمراقبة، والإدانة، والإقصاء.[57] وستتم دراسةُ كل نص مفكرٍ فيه ولا مفكر فيه ومستحيل التفكير فيه، لأنه لا يمكن فصل الابستمية عن الذات والسلطة والأخلاق.[58]

أما السلطةُ فهي مجموعةٌ من الممارسات والعلاقات الإنتاجية الإخضاعية والإكراهية التي تتناوب أشكالُها المختلفة في حكم الذات المفعول، حيث تمارس السلطةُ فاعليتها عبر ممارسات التنظيم التي تتسم بأنها سلطةٌ سيادية، وممارسات الضبط التي تتسم بأنها تأديبية أو انتشارية.[59] ولذا، فإن غايةَ السلطة موجودة في ذاتها، وأدواتها مستمدةٌ من ذاتها في شكل قانون، وبالتالي فإن فعالية السلطة توجد في القوانين التي تسيرها، وبدلاً من أن تكون أدوات السلطة قوانين تصبح تكتيكاتٍ متنوعة، وينحصر القانون بالتصور الممكن لما ينبغي أن تكون عليه السلطة.[60]

و تكمن فاعليةُ السلطة الإسلامية في القوانين المستمدة من الشريعة ، التي من خلالها مارست السلطةَ على الجميع من خلال ثقافة الإيمان واللاإيمان، وضرورة التمييز بين المفكَّر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه: فالمفكَّر فيه هو ما أتيح للفكر الإسلامي أن يعمل فيه خلال تاريخه الطويل، واللامفكر فيه هو ما لم يُتَحْ للفكر الإسلامي أن يتناوله إما بسبب قصور ذاتي أو

---

[57] انظر: عبد الرحيم الشيخ. المرجع نفسه. ص52.

[58] انظر: الزواوي بغورة. ***مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو***. مرجع سابق ص 49.

[59] انظر: المرجع نفسه ص 54.

[60] انظر: ميشيل فوكو. ***الحكمانية***. (ترجمة: محمد ميلاد)، الفكر العربي المعاصر، ع 74–75، 1990، ص 122.

بسبب العوائق الموضوعية ذات العلاقة بالسلطة والفترة الزمنية، وهو ليس أكثرَ من تراكم المستحيل التفكير فيه على مدى عدة مراحل تاريخية لأسباب دينية واجتماعية وسياسية. أما المستحيل التفكير فيه، فمرتبطٌ بالمعنى المعرفي والتاريخي والسياسي وليس له علاقةٌ بالجوهر المفارق أو الميتافيزيقيا، ويكون من خلال تعرية الوظائف الأيديولوجية، والتلاعبات المعنوية، والانقطاعات الثقافية العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصوراً ومعاشاً طيلة قرون، وهو بمثابة التعبير عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي.

ونتيجةً لتوفر هذه الميزة في المنهج الجينيالوجي، سيتم توظيفه في الدراسة لاختراق الطبقات الرسوبية، وسيتم البحث في بدايات تشكّل الخطابات البيانية، والبرهانية، والعرفانية، وتصارعها على شرعنة السلطة السياسية أو نفي الشرعية عنها من خلال البحث في النص الديني بوصفه خطاباً، أي من خلال دراسة هذه الخطابات، كلها، كخطابات سياسية. فالجينيالوجيا ليست بحثاً في أصول الفلسفة ولا في التاريخ، وهي ليست بحثاً عن غاية ونهاية، كما أنها ليست شجرةَ أنساب متجذرة في أصل، متواصلة في الأغصان، متجهة نحو السماء. بل تحاول الجينيالوجيا وضعَ اليد على سلطة الإثبات كسلطة لإنشاء ميادين موضوعات يمكن أن تتفق أو تتعارض مع أفكار أخرى.[61] ولذا، ستقوم الدراسةُ، بـــ"خلق" ميادين جينيالوجية ثلاثة للبحث في الصراع الفكري حول نظرية الحكم هي: ميدان الفكر البياني- العرفي، وميدان الفكر البرهاني- المعرفي،

[61] انظر: عبد الرحمن التالي. ***عالم الفكر***. مرجع سبق ذكره. ص32.

وميدان الفكر الصوفي- العرفاني التي كان لكل منها قولُه في نظرية الحكم، وفي الممارسات السياسية التي تعتبر شرعيةً من وجهة نظر إسلامية.

1.5.3 مميزات المنهج الجينيالوجي

تنحصر أسباب اختيار هذا المنهج للدراسة في أربعة مبررات أساسية هي بمثابة ميزات للمنهج الجينيالوجي غير موجودة، بهذه الصورة، في مناهج أخرى، وهي:

أولاً، إن المنهج الجينيالوجي في التاريخ يتميز بلون رمادي، وهو متصل مباشرةً بالوثائق والمخطوطات التي تختلف عن تلك التي يدرسها، عادة، المؤرخون والنقاد في حقلَي العلوم الاجتماعية والإنسانيات، الأمر الذي يجعل من النصوص الأدبية، والقانونية، والمعجمية، والآثار المدنية، والفنية...إلى آخر ذلك من وثائق، مادةً ممكنة لقراءة التاريخ، وكتابته. ولذا، فإن استخدام هذا المنهج سيمكن الباحثة من دراسة وثائق من هذا القبيل لم تُدرس من قبل على أنها وثائق تاريخية.[62]

ثانياً، إن المنهجَ الجينيالوجي يتميز بالحيطة والحذر للتعرف على الأحداث المتفردة، وهو لا يتعارض مع التاريخ الرسمي إلا عندما يكون ميتافيزيقياً وقائماً على مبدأ المطلق المستند إلى "معنى ثابت في النص، " ومشبعاً بالغايات والبحث في الأصول التي كرَّستها السلطة. لذا تقترح

[62] انظر: بول رامبينيوف. ***مشيل فوكو مشيرة المعرفة***، (ترجمة: جورج أبي صالح)، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1998، ص152.

الجينيالوجيا البدايات، وبدل البحث في الأصل يجب الوقوفُ مطولاً عند البدايات التي قد لا تحدد بنقطة زمنية بعينها.

ثالثاً: إن المنهج الجينيالوجي لا يكتفي بالوصف أو التحليل، بل إن مهمته تكمن في اكتشاف التمفصلات الخطابية، إذ هو لا يحكم ولا يؤول، بل يترك ذاته حراً ليخترقَ حدود التصنيفات التي أسستها السلطة، ويكشف فيها كل ما يمكن أن يؤلف وثيقةً أو مشروعَ وثيقة لاستنباط النشاط الخطابي لكل من "إرادة المعرفة" عند الذات وما يتعلق بها من "إرادة القوة" عند السلطة.[63] وإن هذه الميزة للمنهج ستمكن الباحثةَ من تشخيص وفحص العلاقة بين ثلاثة مجالات، هي: السلطة، والمعرفة، والذات، مركزةً، بشكل خاص، على القرون الهجرية السبعة الأولى.

رابعاً: إن المنهج الجينيالوجي يساعد في معاينة تاريخ نشوء الأفكار، ويعين في الكشف عن "إرادة المعرفة" وعن "ألاعيب السلطة" و"الحقيقة" في التاريخ حسب التحليلات الحديثة لمفاهيم الذات، والمعرفة، والسلطة، وخاصة عند ميشيل فوكو.[64] وإن استخدام هذا المنهج، سيوفر للباحثة منطقة بحث جديدة تطمح ضمن العمل فيها إلى اختراق "اللا–مفكَّر فيه" في التراث الإسلامي، وهو ما لم يتح للدراسات السابقة تناوله إما بسبب قصور ذاتي، أو بسبب العوائق

---

[63] انظر: ميشيل فوكو. ***حفريات المعرفة***. مرجع سبق ذكره ص8

[64] انظر: مشيل فوكو، ***إدارة المعرفة***. مرجع سبق ذكره ص8.

الموضوعية ذات العلاقة بالسلطة والفترة الزمنية، وتجسيد علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية في التراث الإسلامي، أو بسبب الخشية من تبني هذا المنهج ونقله إلى البيئة العربية.[65]

1.5.4 أنواع الوثائق التي يتم استخدامُها

بتوظيف المنهج الجينيالوجي في دراسة العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين، كان لا بد من توظيف عدد من المفاهيم المهمة في الدراسة، ودراسة عدد من الوثائق في الجينيالوجيا. ومن هذه المفاهيم: المفاهيم الموظفة في أصول الفقه والتصوف بالنسبة للثقافة العربية في فترة التدوين كـــ **النقل والتبيئة**، وما يعنيانه من النقل العضوي بين المفهوم المنقول والحقل المنقول إليه، وهو بناء مرجعية للمفهوم تقبله، وتمنحه الشرعيةَ والسلطة، وذلك من خلال المعالجة البنيوية، أو دراسة النصوص دراسةً بنيوية؛ و**التحليل التاريخي** أو وضع النص في إطاره التاريخي والاجتماعي والسياسي، و**الطرح الأيديولوجي** أو دراسة التوظيفات التي تخضع لها النصوص. كما سيتم استخدام العديد من الوثائق ووضعها في إطارها التاريخي، ومنها النص الديني (القرآن)، وذلك باللجوء إلى العديد من الآيات التي تعرضت لنظرية الحكم، أو حملت في طياتها مفاهيمَ ونصوصاً أخلاقية، مثل العدل، والطاعة وغيرها. كما ستتم دراسة مجموعة من النصوص البيانية، والبرهانية، والعرفانية–الصوفية، التي كانت مؤيدةً أو معارضة لنظرية الحكم من أصل ديني، سواء كانت آياتٍ قرآنيةً أو تفاسيرَ باطنية لها، أو بعض نصوص السنية التي تحدثت عن نظرية الحكم ووجوب طاعة الحاكم من وجهة نظر دينية، إضافةً إلى دراسة

[65] انظر: بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب لدى ميشيل فوكو**، مرجع سبق ذكره، ص 133.

الأحداث التاريخية والأفكار الفلسفية التي اعتُبرت خارجةً عن النص الديني، بل كانت معارضةً لاستبداد السلطة الحاكمة.

1.6 بنية الدراسة

تنقسم الدراسة إلى خمسة فصول، وتتضمن مقدمة وخاتمة. يتناول **الفصل الأول:** "**مقدمة في المنهج والهدف**"، مقاربة أولية لفكرة الدراسة وكيفية تبلورها من حيث الإشكالية، والفرضية، والمنهج. ويشتمل، فيما بعد، على مراجعة منهجية لأدبيات الدراسة ذات المحاور المختلفة، متبوعةً بتحديد لأهم مصطلحات الدراسة ومفاهيمها المفتاحية. كما يشتمل الفصلُ على تقدم عام لمنهجية البحث "التنسيبية" أو الجينيالوجيا ومحاولة توظيف جوانب منها في الاستقصاء التاريخي العام لمسألة العقل الأخلاقي العربي ونظرية الحكم في فترة التدوين من خلال دراسة ثلاث تجارب معرفية وتاريخية إسلامية، هي: التجربة البيانية-الفقهية، والتجربة العرفانية-الصوفية، والتجربة البرهانية-الفلسفة.

أما **الفصل الثاني:** "**النص الديني ومأسسة نظرية الحكم-استقصاء تاريخي**"، فيتناولُ نظريةَ الحكم الإسلامية وكيفية تبلورها وتبلور العقل الأخلاقي العربي في فترة التدوين من منظور تاريخي محض. كما يركز على بعض الوثائق التاريخية المهمشة، مثل "خطبة أبي حمزة الخارجي"، ويستخدمها على نحو جينيالوجي لتتبع تطور نظرية الحكم من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض ضمن عملية علمنة التعامل مع النص الديني، عبر الفقهاء، لشرعنة الحكم السياسي للخليفة، وتقديس الخليفة بوصفه خليفةً للنبي وظلاً لله. ويتتبع الفصل كيف يتم ذلك

بتواطؤ واضح من قبل الفقهاء الذين يجعلون الدين حارساً للخليفة بدلاً من أن يكون حارسا للدين. وفي هذا السياق يتتبع الفصل ظهورَ الفرق الفكرية والسياسية التي أيدت السلطة أو التي ثارت عليها، ويمهد للتجارب الثلاث المركزية، وهي: البيان، والعرفان، والبرهان.

ويأتي **الفصل الثالث:** "**التجربة البيانية ومأسسة النص**"، ليتناول مدخلاً تعريفياً للنص وأدوات مأسسته، وهي: الاجتهاد، والقياس، والإجماع، والتأويل. وينتقل، بعد تفصيلها، إلى بدايات استخدام النص الديني كوسيلة ثانية، بعد الآداب السلطانية الفارسية المترجمة والمؤسلَمة، إلى تلازم المصلحة بين الخليفة والفقيه لمحاولة إلقاء الضوء على "الخدمات" البيانية التي قدمها الفقهاء لصالح الخلفاء في مواجهة كل من أهل البرهان –الفلاسفة وأهل العرفان–الصوفية.

فيما يركز **الفصل الرابع:** "**التجربة العرفانية وتجاوز النص**"، على تجربة العرفان الصوفية، ويدرسها كمثالٍ على التجارب الفكرية التي خرجت عن النص الديني وتجاوزته، لكنها اختارت التفسير الباطني والطقوس السرية لتجنب تنكيل السلطة السياسية بها. وعلى الرغم من ذلك، يعرض الفصل لتجاربَ من الملاحقة والتنكيل بالصوفية الذين أرادوا تجنب الويلات التي حدثت لغيرهم من الفلاسفة والفقهاء الذين لم يسايروا السلطة. ويركز الفصل على ظاهرة الزهد كبداية لنقد السياسات الاجتماعية والأخلاقية المادية التي عمت الخلافتين الأموية والعباسية. ويعبر هذا الفصل عن التجربة الأولى التي تمكنت من التغلب الجزئي على المؤسسة الدينية الرسمية الممثلة بالفقهاء–علماء السلاطين في احتكار تفسير النص الديني لخدمة الخليفة وما يمليه من أخلاق وسياسات.

يتركز اهتمامُ **الفصل الخامس**: "**التجربة البرهانية وحدِّ النص**" على عرض لتجربة أخرى، غير التجربة العرفانية، وهي تجربة البرهان الفلسفي وكيف استطاعت تحقيقَ نصر جزئي آخر على احتكار الفقهاء وعلماء السلاطين لتفسير النصوص لصالح مؤسسة الخلافة. ويتتبع هذا الفصل نصوصَ فلاسفة وجزءاً من سِيرهم لمعرفة دور العقل في تفسير النصوص، وعلاقة ذلك بكون الشريعة والعقل يشكلان مصدراً للأخلاق من حيث ما هو حسن وما هو قبيح في الدولة الإسلامية التي يمكن أن تكون "مملكة الله" المنصوص عليها في القرآن، ويمكن أن تكون "مدينة الفيلسوف الفاضلة." وينتهي الفصلُ بعرض بعض القصص التي تم فيها أحياناً اعتراض هذه المحاولة البرهانية عبر اتهام الفلاسفة، كما اتهم الصوفية من قبلهم، بالزندقة والكفر، وتم نفيُهم، وحرق كتبهم، وتهديد حياتهم في أحيان أخرى. ثم تأتي **الخاتمة**: "**ملاحظات نقدية: أخلاق بلا سياسة أم سياسة بلا أخلاق؟**" لتُجمل ما توصلت إليه الدراسةُ من تقييم عام لفترة التدوين، وتنويعات العقل الأخلاقي العربي بين بيان الفقيه، وعرفان الصوفي، وبرهان الفيلسوف.

1.7 خلاصة

لقد تبين أن العقل الأخلاقي العربي هو كل ما يتصل من دلالة بملَكة التفكير أو بنظرية المعرفة ولا يقبل الإبدال إلى "العقلية"، وتكون الأخلاق هي نَظم القيم والسلوك الجماعي والفردي داخل هذا الفكر والثقافة، المستمدة من القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم في فترة التدوين التي امتدت على مدار القرون الهجرية الستة الأولى. ولسبر سياقات نشوء هذا العقل الأخلاقي، ومعرفة آليات تكوُّنه، فإن الدراسةَ ستبحث في الفكر العربي الإسلامي بمختلف اتجاهات فكره

البيانية، والبرهانية، والعرفانية–الصوفية. وتلجأ الدراسةُ إلى ذلك لتفكيك ما نتج عن الاتجاه البياني من عقل أخلاقي سلطوي، إذ تكفَّل الاتجاهُ البياني بتطبيق كلية النص القرآني والأحاديث النبوية التي لخصت وجمعت تجربةَ المدينة وجعلتها مقياساً للعلم والعمل، وكوَّنت منها نواةً للعقل الأخلاقي الذي حكم المعرفة والممارسة الإسلامية في فترة التدوين. وقد تبين أن المنهج الجينيالوجي هو أقدرُ المناهج وأكثرها جدوى لإعانة الباحثة على النفاذ إلى بُنى الخطاب في الاتجاهات الفكرية الثلاثة التي ستشكِّل حقولَ الدراسة المعرفية.

الفصل الثاني: النص الديني ومأسسة نظرية الحكم-استقصاء تاريخي

"....ومن هنا يمكن القول إن الأفضلية القبلية، في مسألة الخلافة، اتخذت شكلَ القرشية، وإن العصبية القبلية اتخذت شكل التدين، وإن تغلبَ القبليّ اتخذ شكل الإجماع. وبدءاً من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الأرض بمقتضى ما تريده السماء. وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة، فقد أصبح الإجماعُ عنفاً باسم الجماعة، وأصبحت السلطةُ عنفاً باسم الدين. "

أدونيس– *الثابت والمتحول*

2.1 تمهيد

يتناول هذا الفصلُ نظريةَ الحكم الإسلامية وكيفيةَ تبلورها وتبلور العقل الأخلاقي العربي في فترة التدوين من منظور تاريخي محض. كما يركز على بعض من الوثائق التاريخية المهمشة، مثل "خطبة أبي حمزة الخارجي"، ويستخدمها على نحو جينيالوجي لتتبع تطور نظرية الحكم من الخلافة الراشدة الى الملك العضوض ضمن عملية علمنة التعامل مع النص الديني، عبر الفقهاء، لشرعنة الحكم السياسي للخليفة، وتقديس الخليفة بوصفه خليفةً للنبي وظلاً لله. ويتتبعُ الفصل كيفَ يتم ذلك بتواطؤٍ واضحٍ من قبل الفقهاء الذين يجعلون الدينَ حارساً للخليفة بدلاً من أن يكون حارسا للدين. وفي هذا السياق يتتبع الفصلُ ظهورَ الفرق الفكرية والسياسية التي أيدت السلطةَ أو التي ثارت عليها، ويمهد للتجارب الثلاث المركزية، وهي: البيان، والعرفان، والبرهان.

ففي بداية الدعوة عمل النبي على نشر الدعوة وتكوين الأمة، فسعى إلى الجمع بين السياسة والدين، وفي هذا الإطار خطب أبو حمزة الخارجي في الناس عندما دخل مكةَ وصعد منبرَ الكعبة سنة 128 للهجرة، حيث قال: " أيها الناس إن رسولَ الله كان لا يتأخر ولا يتقدم إلا بإذن الله ووحيه. أنزل اللهُ له كتاباً بين له فيه ما يأتي وما يتقي، فلم يكن في شك من دينه، ثم قبضه الله إليه، وكان قد علّم المسلمين معالم دينهم."[66]وبذا، فقد نشأ التساؤل فيما إذا كانت السياسةُ من صُلب الدين أم أن الدين هو أساسٌ للسياسة، وهل كلٌ منهما بحاجة إلى الآخر ليكون مقبولاً من وجهة نظر شرعية. ولقد كانت نتيجة الفراغ الحاصل بوفاة النبي، وما رافقها من انقطاع الوحي،

[66] عمر بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، خطبة أبي حمزة الخارجي. (تحقيق: مصطفى القصاص)، ج2، بيروت: دار إحياء العلوم،1999، ص487.

وقوع المسلمين في حيرة من أمرهم، خاصةً فيما يتعلق بسؤال السياسة، التي لم يوجد عليها نصٌ في السنّة أو النص الديني. وبهذا فقد حصل صراعٌ بين المسلمين على السلطة، والذي بدوره فرّقهم إلى حركات وفِرق متعددة. حيث راحت كلُ فرقة تبحث في النص الديني عما يدعم وجهةَ نظرها وآراءها السياسية، وذلك لتكونَ مقبولةً دينياً.

2.2 نظرية الحكم: من الخلافة إلى الملك

لقد وُجدت مؤسسةُ الخلافة لتنوبَ عن النبي، الذي جمع بين تأسيس الدولة ونشر الدعوة في ظل التشريع السماوي. وبناءً على ذلك اكتسبت الخلافةُ قداسةً دينية، ولكن الخلفاء تخطوا حاجزَ الإنابة والوساطة ليكتسبوا قداستَهم وشرعيتهم من الله مباشرة، وبذلك أصبحت القداسةُ خاصةً بالخلفاء دون مؤسسة الخلافة، وبالتالي صار الولاءُ لهم ولاءً للدين وولاءً لله ونبيه، وأصبح هذا الولاء جزءاً لا يتجزأ من الدين، وبهذا تكون مؤسسةُ الخلافة مؤسسةً إلهية غير خاضعة للنقد إلا لماماً، وقد اعتبرتها القدريةُ قدراً إلهياً لا يجوز الاعتراضُ عليه، [67]إذ إن تسمية "خليفة للنبي محمد" هي بحد ذاتها برنامج كامل لتواصل سلطة النبوة، ليس في جانبها الديني، المرتبط بالوحي والمرتبط، في جوهره،[68] بل في جانبها السياسي، ولم تُترك مؤسسة الخلافة لمن يستحقها بل أصبحت تُورَّث.

---

[67] – انظر: خليل عثامنة. ***الانتقالية السياسية في الوطن العربي***. بيرزيت: معهد الدراسات الدولية، 2001، ص6.

[68]– انظر: هشام جعيط. ***الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر***. (ترجمة: خليل أحمد خليل)، بيروت: دار الطليعة، 2000، ص37.

2.2.1 بيعة العقبة وبناء الأمة

لم تقتصر أعمالُ النبي منذ البداية على نشر الدعوة، بل قام النبي ببناء الأمة وأرسى قواعدَ الفكر السياسي والدولة الإسلامية. [69] وبالتالي فالدعوةُ الإسلامية أنتجت جماعةَ المسلمين الذين آمنوا بها، إلا أن بناء الأمة ونشر الدعوة كان صعباً وشاقاً في بدايتها، ولذلك لم يتجاوز نشرُها حدودَ الحيز القرشي والقبلي. ومن خلال نشر الدعوة وتكوين الأمة كان الهدفُ بناءَ الدولة وليس الاكتفاء بنشر الدعوة وحسب.

وبما أن الأمةَ هي الأساسُ لبناء النظام السياسي، فإن أولَ ما بدأ به النبيُ كان تكوين الأمة التي اجتمعت على أساس الدين. ولذا، قام النبي بعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج، وكان يدعوهم للإسلام، ويعرض عليهم تعاليمَ الدين الجديد، ويطلب منهم أن ينضموا اليه ويساندوه حتى يبلغَ رسالته، ولقاء ذلك وعدهم بالجنة.[70] ولكن مع أن محاولات النبي باءت بالفشل إلا أنه لم ييأس واستمر في محاولته لبناء الأمة، والتي لم تأت بدورها بدون وجود مناصرين له. بينما كان تفكيرُ القبائل منحصراً بمكاسبهم السياسية. وفي هذا الإطار يذكر ابن هشام "أن النبي أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض نفسه عليهم، فقال له رجلٌ منهم: "أرأيتَ إن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على مَن خالفك، أيكون لنا الأمرُ من بعدك؟" فقال:

---

[69] انظر: عبد الإله بلقزيز. ***تكوين لمجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص38-39.

[70] انظر: ابن سعد. ***الطبقات الكبرى***. (تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، ج 1، ص171.

الأمرُ لله يضعه حيث يشاء."[71] ويبدو من هذا الموقف أن القبائل كانت تفكر في المكاسب السياسية من وراء مناصرتها للإسلام، ولكن النبي كان يريد أن يكون هذا الأمر لمن آمنوا بالدعوة ونصروها منذ البداية، وربما أراد أن لا يخرج الأمرُ من قومه، وهذا أدى إلى الصراعات السياسية فيما بعد.

ولقد حمل النبي في بيعة العقبة الأولى قواعدَ الأخلاق الاجتماعية، والتي تعد من أسس بناء المجتمع الناجح، وبذلك فقد بايع النبي الخزرج على التوحيد والأخلاق الفاضلة التي حملتها رسالته النبوية. ولم يتطرق للجهاد.[72] وقد اقتصرت مطالبُه من الخزرج على طاعته بالمعروف، وبما أن الأمرَ بالمعروف هو مفهومٌ عام، ليس له حدودٌ واضحة ولا معنى واحد، بل كان أمراً نسبياً نسبيةَ الأخلاق ذاتها. وفي مقابل الطاعة وعدَهم النبي بالجنة.[73] ونرى مما سبق تدخلَ المشيئة الإلهية تجنباً لتبعات الترغيب والتهديد في ذلك الوقت. ولذلك، لم تخرج مطالب النبي عن الأطر الدينية والأخلاقية العامة المعهودة، إذ ركز على التوحيد المطلق، حيث كانت فكرتُه منغرسةً في عالم يثرب، وهي أساس بناء الأمة والنظام السياسي، وبداية الأحلاف السياسية التي ستُعقد فيما بعد. وقد كان الدينُ هو المحرك الأساسي لبناء الأمة والنظام السياسي. كما كانت

---

[71] ابن هشام. ***السيرة النبوية.*** (تحقيق: محمد علي، ومحمد الدالي) ج1، بيروت: الدار النموذجية العصرية، 2003.ص 73.

[72] انظر: محمد بن جرير الطبري. ***تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك).*** تحقيق: محمد أبو الفضل، ج2، دار المعارف، 1119، ط4، ص385. وانظر: محمد الغزالي. ***فقه السيرة.*** القاهرة: دار البيان للتراث، 1967. ص 155. ومحمد سعيد البوطي. ***فقه السيرة.*** بيروت: دار الفكر، ص127.

[73] انظر: بلقيس زريق. ***الإسلام في المدينة.*** بيروت: رابطة العقلانيين العرب. 2007، 42.

المدينةُ في وهن شديد بعد أن أنهكتها الحروبُ والصراعات الداخلية، وهي كانت بأمسّ الحاجة إلى سلطة.

2.2.2 بيعة العقبة الثانية

لقد كانت بيعةُ العقبة الثانية متممةً للبيعة الأولى، ولكنها على نطاق أوسع من حيث العدد والمضمون، وبشروط غير شروط بيعة العقبة الأولى، فمن الواضح أن نص البيعة شملَ عدةَ أمور وتدرّج بها: ففي البداية طلب النبيُ الأمن "قال: أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم... فأخذ البراء بن معروف بيده وقال نعم... فنحن، والله، أبناءُ الحرب".[74] وتميزت بيعةُ العقبة الثانية بكونها بيعةَ الحرب حين أذن الله في القتال، وذلك عندما أصبحت الظروفُ ملائمةً للشروع بالجهاد، وكان هذا من أجل الحفاظ على الأمة وتكوين النظام السياسي.[75] ثم "اعترض قولَ النبي أبو الهيثم وقال: يا رسولَ الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا لقاطعوها فهل عسيتَ إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك اللهُ أن ترجع إلى قومك."[76]

ومن الواضح أن البيعةَ شكلت ما يشبهُ الأحلافَ القبلية السياسية، حيث كان الأنصار لهم عهود قبلية سياسية مع كل من اليهود والقرشيين، لذلك أرادوا معرفةَ مصيرهم من الحلف مع الجماعة الجديدة، وهل سينصرهم النبي إن هم تحالفوا معه، ولقد خاضت القبائل الحربَ من أجل مصالحَ

---

[74] ابن هشام. ***السيرة***. مرجع سبق ذكره، ص77.
[75] انظر: جير الطبري. ***تاريخ الطبري***. مرجع سبق ذكره، ص 386.
[76] ابن هشام. ***السيرة***. مرجع سبق ذكره، ص77.

مشتركة، وبهذا فالبيعةُ تعتبر عقداً سياسياً بين الأمة وقائدها بإرادة الطرفين.[77]وقد كان ردُ النبي "الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم".[78]ولقد تم خلال البيعة تعيينُ اثني عشر نقيباً من الأوس والخزرج بغيةَ تنظيم المجموعات القبلية وتيسير نفاذ الأوامر. هنا، تبدو صورةُ النبي باعتباره صاحبَ سلطة، وصاحبَ إدارة، ففي بداية الخطاب يعلن النبي ولاءه المطلق للمجموعة، ولكن نهايةَ النص تضع النبيَ في صورة القائد وليس في صورة لاجئ يبحث عن حلف ومكان له ولأصحابه.

وعليه، فقد شملت بيعةُ العقبة مبادئَ سياسيةً مثل الجهاد والدفاع عن الدعوة، وبهذا انتقلت الدعوةُ من الحيز الديني الذي انحصر في جماعة قريش، إلى الحيز السياسي الذي بدوره بُني على أساس الأحلاف السياسية، وبالتالي تكونت جماعةٌ سياسية ودينية.[79] ونلاحظ من خلال الأحداث التي جرت في البيعتين أن النص الديني كان أساسَ تشكُّل الخطاب السياسي الإسلامي، وذلك من خلال عقد أحلاف دينية اصطبغت بالصبغة الدينية، حيث كان الدين هو الأساس في عقد الحلف السياسي، وبالتالي بداية تشكُّل نظام سياسي في المدينة فيما بعد.

---

[77] انظر: خالد سليم الفهداوي. ***الفقه السياسي للوثائق النبوية –المعاهدات – الأحلاف – الدبلوماسية الإسلامية***. عمان: دار عمار، 1998. ص 109.

[78] أنظر: ابن هشام. ***السيرة***. مرجع سابق ص 77.

[79] انظر: محمد سليم العوا. ***في النظام***. القاهرة: دار الشروق، 1989، ص46.

2.2.3 "الصحيفة": سيادة الدين أم سيادة الدنيا؟

لقد أدت بيعةُ العقبة الثانية، وما تلاها من هجرة المسلمين وتوافدهم على المدينة إلى ظهور المجتمع السياسي الإسلامي، حيث أصبح للمسلمين أرضٌ يأمنون فيها، وكان الهدفُ الأول للنبي هو حماية المسلمين، وحفظ الأمن. ولذا، فقد قام النبي بسلسلة تنظيمات منها المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، واستناداً إلى نصوص الصحيفة فهي تعتبر دستور الدولة،[80] فبها ألغى النبي العلاقات القبيلية التي كانت سائدةً في ذلك الوقت، لتحل محلها علاقات جديدة تقوم على أسس دينية. وبهذا أنزلت الصحيفة النبي موقعاً قياديّاً، وأصبح رجلاً ذا سلطان وكلمتُه مجابة، فحدد قواعدَ التعامل الاجتماعي بين المهاجرين والأنصار.

ولقد وضعت الصحيفةُ ميثاقاً للعمل المشترك بين المسلمين ويهود يثرب، بينما حددت الجانبَ العسكري بالدفاع عن المدينة ضد أي خطر خارجي، وفي هذا الهجوم يتكلف كل طرف بنفقته، أما في حالة الحرب الهجومية فلكل طرف شأنه. أما الشؤون الدينية، فلكل طرف له حريته الدينية.[81] بينما العلاقات الداخلية، نرى أنه تم تحديد العلاقات داخل الجماعة الإسلامية، والتي تمثلت بتحديد مبدأ الانتماء لها والجهاد معها على أساس الدين، وبهذا نجد أن هذا التحديدَ أعطى الأمةَ مفهوماً واسعاً لتضم عدداً كبيراً من القبائل. وبالتالي كان هناك التقاء بين الديني والقبلي في تأسيس المجتمع الجديد.

---

[80] انظر: عواطف العربي شنقارو. ***فتنة السلطان***. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2001، ص29.

[81] انظر: هادي علوي. ***خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام***. دمشق: دار المدى للثقافة والفنون، 1999. ص33.

وقد ورد في بداية الوثيقة: "هذا الكتاب من محمد الرسول الأمي بين المسلمين والمؤمنين من قريش ومن تبعهم." وبهذا حددت نصوصُ الصحيفة شخصَ رئيس الدولة وهو النبي بنصها على أن "ما اختُلف فيه من شيء فمردُّه إلى الله وإلى محمد، "[82] فالنبي يشكل المرجعية العليا وفي حالة حدوث أي خلاف ترجع الأمور للنبي.[83] وبالتالي فالنبي هو صاحب مقاليد الأمور ومرجع إدارة كل الشؤون، وله موقعٌ قياديٌ في بناء دولة المدينة، وتولي زمام السلطة السياسية فيها، ورغم أن الصحيفةَ لا ترسم للنبي سوى صورة السياسي، إلا أنه كان صاحبَ المعرفة الدينية والمرجعية الأخلاقية المقدسة لكل مسلمي المدينة.

وبذا فقد أخذ المجتمعُ السياسي في المدينة يؤدي وظائفه، ويحول المبادئَ النظرية إلى أعمال، وذلك بتنظيم الدفاع، وحماية الأمن، وإعداد الأداة لتنفيذ العدل بين الناس، وغيرها من أمور الدولة.[84]وهكذا فقد، اتحد الدين بالسياسة اتحاداً يسمح بالتمييز بينهما قليلاً، فكان سلطانُ النبي الديني يعتمد على الوحي ولا مجال للجهد البشري فيه، أما السلطات الزمنية فقد كان يراعي فيها بعض التقاليد والظروف، كما يشاور فيها أعوانَه. وقد كان الخطاب السياسي في فترة النبوة مرتكزاً على النص المقدس، وذلك لإخضاع الجماعة لسلطة النبي السياسية.

---

[82] ابن كثير. ***البداية والنهاية***. (تحقيق: صدقي جميل العطار) ج2، ط1، بيروت: دار الفكر، 1996، ص620.

[83] انظر: محمد سليم العوا. ***النظام***. مرجع سبق ذكره. ص 26.

[84] انظر: محمد جلال شرف. ***نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام***. بيروت: دار النهضة العربية. 1982، ص23.

2.2.4 "السقيفة": السلطة وخلافة النبي

لقد حملت الدعوةُ الإسلامية في طياتها نظاماً أخلاقياً اجتماعياً إلهياً، ولكنها مع ذلك كانت بحاجة إلى نظام سياسي ينظم أمورها الداخلية والخارجية. وهذا ما قام به النبي الذي جمع بين السلطة السياسية والدينية. وقد كان ذلك في ظل وجود الوحي بتعاليمه وحلوله لكل موقف وقضية يتعرض لها النبي. ولكن بعد وفاته، وانقطاع الوحي أصبحت الأمةُ الإسلامية بحاجة إلى نظام سياسي يجمعها سياسيّاً ودينيّاً في ظل انقطاع الوحي وغياب التشريع حول من سيخلف النبي، وذلك مع أن القرآنَ احتوى الكثيرَ من المصطلحات السياسية مثل الملوك وأولي الأمر، ولكنها مع ذلك لم تكن كافيةً لتحدد موقفاً دينياً من السياسة.

وفي ظل انعدام خطة محددة للخلافة، كاد يحصل انشقاقٌ بين المسلمين حول السلطة، ويذكر ابن هشام أنه لما قبض النبي انحاز جمع من الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، وانشغل آل النبي بتجهيزه، بينما انحاز بقيةُ المهاجرين إلى أبي بكر، [85] وبهذا رأت كل جماعة أنها أحق بالخلافة.[86] ويذكر الطبري أنه "يوم مات النبي، كرهوا أن يبقوا يوماً وليسوا في جماعة."[87] وقد انتهى الجدال بين سعد بن عبادة وأبي بكر في السقيفة باختيار أبي بكر خلفيةَ نبي الله، [88] وذلك بعد محاولة الأنصار أن يقسم الأمر بينهم، أي يكون الأمرُ لهم بعد أبي بكر، ولكنَّ

[85] انظر: ابن هشام. ***لسيرة***. مرجع سبق ذكره، ج4، ص272.

[86] انظر: ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ***. ج2. بيروت: دار صادر. 1982، ص 325.

[87] الطبري، ***تاريخ الطبري***. مصدر سبق ذكره ج3، ص 207.

[88] انظر: ابن قتيبة. ***الإمامة والسياسة***. ج1، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1967، ص13.

أبا بكر قال في خطبته "نحن الأمراء وأنتم الوزراء."[89] كما قال عمر :"لا تغمد سيفان في غمد، ولا ترضى العرب أن تؤمرَّكم ونبيُّها من غيركم، ولكن لا يولى هذا الأمر إلا من كانت فيهم النبوة، " ويذكر أحد الأنصار أن فيهم رجلاً لو طلب هذا الأمرَ لم ينازعه فيه أحد، وهو علي بن أبي طالب.[90]

وخلال هذه الحادثة حاولت كلُّ فئة إدخالَ عنصر الدين، واتخذوه لدعم مطالبهم السياسية بالخلافة، كونهم من نصر الدين. أما أبو بكر، فلم يجعل عنصر الدين هو الوحيد، الذي بموجبه تتقرر الخلافةُ بموجبها. وقد كان هذا الموقف ناشئاً من اعتبارات سياسية، وبهذا نرى أن أبا بكر أدخل العنصرَ القبلي ليدعم مطالبته السياسية بمنصب الخلافة، آخذاً بعين الاعتبار التقاليدَ القبلية التي كانت سائدةً آنذاك، فهذا الصراعُ لم يكن سوى على من سيخلف النبي سياسيّاً.

وعليه، فقد تم اختيار أبي بكر بسبب عدم إجماع الأنصار حول مرشحهم، وغياب علي بن أبي طالب عن حضور المداولات في السقيفة. ويتضح مما سبق أن الأمورَ السياسية أشغلت المسلمين عن تجهيز النبي، وقد كانت بيعةُ أبي بكر أقرب إلى أسلوب الأمر الواقع والتي وصفها عمر أنها كانت "فلتةً وقى الله شرها،"[91] وبها بدأ الخلاف على السلطة وما تبعه من انقسام وظهور الفرق،

---

[89]ابن خلدون. ***تاريخ ابن خلدون.*** ج4، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص1999، ص742.

انظر: فاضل الأفضل. ***قصة الاستبداد أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية.*** دمشق: وزارة الثقافة، 2004، [90]ص 257.

[91] انظر: هادي علوي. ***فصول من تاريخ الإسلام السياسي.*** نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999. ص 42. وانظر أيضاً: فايز علي سلهب، ***إسلام بلا طوائف.*** دمشق: دار الفرقد، 2008، ص 101.

فخلافة أبي بكر هي خلافةٌ سياسية للنبي لشؤون المسلمين، وفي قيادة الأمة والحفاظ على مصالحها، وذلك مع اجتماع الجانب الديني للخليفة. وبالتالي، فقد أضفى المقدس، المستمد من النبي، بعداً مهمّاً ارتبط بالحكم والسياسة مع أن الخليفة في منصبه الديني لا يشبه النبي، وليس صحيحاً القولُ إن الصراعَ على السلطة هو صراعٌ ديني نابع من الدين، لأن الوقائع التي جرت في السقيفة تدل على أن الصراع كان سياسيّاً حول مَن يتولى السلطةَ بعد النبي، ومَن هو أحق بها.

2.2.5 "حروب الردة": بين الدين والسياسة

لقد بويع أبو بكر بالخلافة، حيث يقول أبو حمزة الخارجي في هذا السياق: "ووَلِيَ أبو بكر صلاتَهم، فولاه المسلمون أمرَ دنياهم حين ولاه نبي الله أمرَ دينهم، فقاتل الردة."[92] وهذا الأمرُ أعطى مجالاً للطعن في شرعية أبي بكر، وهذا في ظل أن مبايعته تمت وسط معارضة شديدة من مؤيدي علي بن أبي طالب، ومؤيدي سعد بن عبادة، و.[93] ومن جهة أخرى، انحاز بنو حنيفة وخلقٌ كثيرٌ باليمامة إلى مسيلمةَ الكذاب، وكان انحيازُهم حول النبوة وسيادة النبي على المدينة، والتف حول طليحة بنو أسد وطيء، [94]بينما في نجد كانت الصدَقة هي المسألة الرئيسية، وفي المناطق الساحلية حيث الصراعُ على السلطة بين الزعماء المحليين. وفي ظل هذه الأحداث قام أبو بكر بالرد السريع على حركات الردة، ومن خلال ذلك قام أبو بكر بصرف الأنظار عن

[92]عمر بن بحر الجاحظ، **البيان** ، مرجع سبق ذكره، ص487.

[93] انظر: ابن كثير. ***الكامل.*** مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 342.

[94] انظر: الواقدي، ***كتاب الردة.*** (تحقيق:محمود أبو الخير)، عمان: دار الفرقان،(د.ت) ص84.

الأزمة الحاصلة في مؤسسة الخلافة، وبهذا حُولت المسألةُ إلى حرب أهلية. كما رفض أبو بكر المساومة مع أي طرف من المرتدين ووجد أن المواجهةَ العسكريةَ هي الحل الوحيد، لفرض النظام السياسي الإسلامي. وبما أن الردةَ تمثلت في العودة للنظام القبلي، واتسمت بالتخلص من الزكاة التي اعتبرتها هذه القبائل "إتاوة" يجب إلغاؤها، والارتداد كليّاً عن النظام السياسي الإسلامي.[95]

ولذا، فلا تُعتبر هذه القبائل مرتدةً عن الإسلام دينياً بل عن النظام السياسي، ولا ينطبق عليها تسمية الارتداد عن الدين سوى على طليحة ومسيلمة، وقد أدى هذا إلى وقوع خلاف بين أبي بكر وبعض الصحابة البارزين حول شرعية "حروب الردة" وخاصةً عمر الذي قال: "علام تقاتل الناسوقال النبي: أُمرت أن أقاتلَ الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها."[96] فعمر، هنا، يتساءل عن حق أبي بكر في القتال، بينما أصر أبو بكر على أن إقامةَ الصلاة وأداءَ الزكاة هما من الفرائض التي لا يجوز التهاونُ فيها.

ومن هنا نستنتج أن حروبَ الردةِ كانت المحددَ الأساسي للتفكير السياسي في الإسلام، فبينما كان ارتدادُ المسلمين سياسيّاً، وليس دينيّاً، فوقعوا تحت سيوف خالد وحرقه للأحياء بأمر الخليفة، وبما أن الإسلامَ حرّم دمَ المسلم على المسلم إلا أن حروب الردة جرت بأمر الخليفة لمحاربة المسلمين

[95] انظر: عصام محمد شبارو. ***الدولة الإسلامية الأولى.*** بيروت: دار النهضة العربية. 1995، ص 234.

[96] ابن الأثير، ***البداية.*** مرجع سبق ذكره. ج5، ص15وأيضاً. انظر: الياس شوفاني. **حروب الردة دراسة نقدية في *المصادر.*** بيروت: دار الكنوز، 1995، ص 132- 133.

سياسيّاً بأمر الدين. ولذلك، فحروب الردة كانت بهدف إخضاع القبائل العربية المجاورة لسلطة الدولة الإسلامية. وبالتالي، فضل أبو بكر النزاع على الخلافة بحروب مشروعة سياسيّاً، ولكنها بررت دينيّاً ليتضح أنها شُنت باسم الدين وليس باسم السياسة. وقد تتابعت الصراعاتُ السياسية على الخلافة، خاصةً في عهد عثمان حيث تُوجت بالفتنة الكبرى.

2.2.6 "**الفتنة**": أساس ولاية العهد

لقد ورد مصطلح الفتنة في العديد من الآيات القرآنية، والتي حملت معنى التمرد والخروج عن الدين، ولكنها في الخطاب السياسي أُطلقت على كل تمرد على الدولة وانتقاد لسياستها، ولكن الفتنةَ في خلافة عثمان، حملت طابعَ التمرد على سياسة عثمان، وقد تمت الفتنة نتيجة سياسة عثمان، والتي سلكت منذ البداية طريقاً مغايرةً لأبي بكر وعمر، وفي ذلك يقول أبو حمزة الخارجي: "ثم وُلّي عثمان بن عفان فسار ست سنين بسيرة صاحبيه، وكان دونهما ثم سار في الست الأواخر بما أحبط به الأوائل، "[97] إذ قلد وظائفَ الدولة لبني أمية، وعزل القدامى، [98] وبهذا فقد زادت مظاهر الغنى، وتكدست الأموالُ في مكة والمدينة، وقام عثمان بتوزيع الكثير من الهدايا والهبات، وسمح لكبار الصحابة بمغادرة المدينة، وكان في هذا القرار خرقٌ لسياسة أبي بكر. وبهذا فقد قام عثمان بكل هذه الأعمال، وهذا مع انه أكد في بداية خلافته على مواصلته لمسيرة الخليفتين السابقين، هذا إضافةً إلى العمل بكل ما جاء في القرآن والسنة.

---

[97] عمر بن بحر الجاحظ، **البيان**. مرجع سبق ذكره، ص476.

[98] انظر: سليمان بشير. ***توازن النقائض محاضرات في الجاهلية وصدر الإسلام.*** القدس: جمعية الدراسات العربية، 1987،ص 157.

وقد كان الصحابة أول من انتقد سياسةَ عثمان، وذلك انطلاقاً من كونهم معنيين بمصير الأمة الإسلامية، وعثمان انطلاقاً من كونه خليفة هو المؤتمن على الإرث النبوي، وقد خَيَّر الثائرون عثمانَ بين ثلاثة: أن يخلع نفسه أو أن يقتص من نفسه أو يقتل. فأجابهم: "أن أقدم فتُضربَ عنقي أحبُ إلي من أن أخلع قميصاً قمصني أياه الله، "[99] وهذا بصفة أن الخلافة حقٌ مقدس من الله خص الخليفةَ به، كما رد عثمان على المتمردين على سياسة أخذ أموال المسلمين، بأن هذه الأموال من الله، وهي بهذا حق للسلطان، كونه القريبَ من الله والمتصف بالقداسة، وفي هذا الاتجاه قام عثمان بنفي أبي ذر الغفاري إلى الربدة، كونه أولَ من ثار وجمع الناس ضده، وضرب عمار بن ياسر بالسوط حتى فقد نصبه، كونه غير راضٍ عن سياسة عثمان، وغيرها من المآخذ على سياسته.

وهكذا تغيرت حال الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عثمان، وأثار هذا التغير روحَ المعارضة لسياسته، وبعث على التمرد داخل الأمصار، وقامت حركةٌ سياسية ودينية ضده، إلى أن دخل المعارضون المدينة وحاصروا منزلَ عثمان مطالبين بخلعه عن الخلافة، ولكن عثمان رفض ورد عليهم: "لا أرى أن تسن هذه السنة في الإسلام، كلما سخط قومٌ على أميرهم خلعوه، ولا يحق لأحد محاسبتي فالله وحده يحاسبني، "[100] وانطلاقاً من ذلك نجد أن عثمان استخدم الحق الإلهي في الحكم كونُه خليفةَ الله وظله في الأرض، وبهذا فولايته عامة كولاية الله ونبيه، ولا

[99] ابن سعد. ***الطبقات الكبرى***. ج3. بيروت: دار إحياء التراث 1996، ص36.

[100] أنظر: محمد جلال شرف. ***نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام***. مرجع سبق ذكره ص70.

يحق لأحد من الرعية محاسبته.[101] ومن هنا نرى دخول المفهوم "الإلهي" للخلافة والذي سيستعيده الأمويون فيما بعد، ويتجاوزون النص الديني، ويستندون إلى الحق الإلهي في الحكم. ونلاحظ من ذلك لجوءَ الخطاب السياسي إلى الحق الإلهي، الذي هو أعلى من النص المقدس. ولا شك أن الخطاب السياسي والديني في دولة الخلافة استخدم مصطلح الفتنة للوقوف أمام المعارضة وقمعها، معتمداً في ذلك على صلاحيات الخلفاء التشريعية التي أمدهم بها القرآن وكتب الحديث والسنن.

ومن الجدير بالذكر أن عثمانَ استخدم الحق الإلهي في الحكم، حيث كان يحاول التغلب على المعارضين باللجوء إلى الدين نافياً عن نفسه صفته السياسية، ومؤكداً على منزلته الدينية، وهذا ما يؤكده لجوؤه إلى المصحف حين علم أنه لا مفر من قتله، ولكنه قُتل وهو يقرأ في المصحف. فعثمان أدخل العنصرَ الديني بالسياسة، فاستخدم السياسة ليعيش حياةَ الترف مع أقربائه، ولجأ للدين ليخرج من مأزقه السياسي، ولكن الأمرين أوصلاه إلى المصير ذاته. ولعل عثمان كان أول من طبق سياسة (الأقربون أولى بالمعروف)، وبهذا فقد استند عثمان إلى العنصر القبلي في الخلافة، وفتح المجال لتكون الخلافةُ وراثية من بعده، وقد كان ذلك على حساب مبدأ الشورى الذي تلاشى بعده.

---

[101] انظر: علي عبد الرازق. *أصول الحكم في الإسلام*. (تعليق: ممدوح حقي)، بيروت: دار كتبة الحياة، 1966.ص36.

وفي هذا الإطار يشير أبو حمزة الخارجي إلى ظهور شيع فقال: "وهذه الشيع ظاهرت بكتاب الله، وأعلنت الفرية على الله، لم يفارقوا الناسَ ببصر نافذ في الدين، ينقمون المعصية على أهلها، وإذا ولوا بها. يصيرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها، وقلدوا دينهم رجالاً لا ينظر لهم."[102] فبعد أن انتهت خلافةُ عثمان، عاش المسلمون حرباً أهلية، ولم تتوقف الحرب عند حدود قيام مركزين للخلافة: في الكوفة لعلي بن أبي طالب، وفي الشام لمعاوية بن أبي سفيان، ولكنها استمرت إلى ما بعد مجزرة كربلاء، وانقسام المسلمين إلى مذاهب وشيع.

وقد كان الصراعُ بين علي ومعاوية صراعاً حول السلطة السياسية، ولكن القرآن كان من أهم أدوات الصراع بين الطرفين. وقال علي بناءً على حقه في الخلافة وتحديده لمسوغات الطاعة والقرب من الله: "صاحبكم يطيع الله وأنتم تعصونه، وصاحب أهل الشام يعصي الله وهم يطيعونه."[103]هذا، ولم يجد علي في هذا الصراع رغبة في استبعاد "النصوص الدينية" من مجال الصراع، وحين نقول " القرآن" نقصد التأويلَ والتأويل المضاد، وهي ظاهرة من أبرز ظواهر "الفكر" في تلك العصور. وبعبارة أخرى، فقد كان "الفكري" الديني تابعاً للسياسي تبعية تكاد تكون تامة. ولكن عندما توقف الصراع السياسي، استمر الصراع الفكري على الأساس النفعي نفسه، رغم استقلاله النسبي عن السلوك السياسي المباشر، ولكن النفعيةَ اتخذت شكل الفعل ورد الفعل، أو الفكرة ونقيضها، ثم "التوفيق" بين الطرفين. وكثيراً ما كانت التلفيقية تكشف عن انحياز واضح

---

[102]عمر بن بحر الجاحظ، **البيان**. مرجع سبق ذكره، ص489.

[103]علي بن أبي طالب. ***نهج البلاغة***. (شرح:محمد عبده)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج1،1975، ص188.

للطرفين،[104] وقد كان الدين هو الطرف المباشر في الصراعات السياسية، التي تم من خلالها الاستناد إلى سلطة النص المقدس، فقام الأمويون برفع المصاحف على أسنة الرماح، وكانت تلك أول صياغة أيديولوجية لمبدأ الاحتكام إلى سلطة النصوص التي اصبح لها دور كبير فيما بعد في خوض المعارك السياسية.

2.2.7 النص الديني: بين العلمنة والتقديس

لقد كانت وظيفة الخليفة في صلب الصراع من خلال شبح الإمام القتيل، أكثر حضوراً من حضور علي الواقعي والمأساة المرتبطة بفشله واستشهاد أبنائه، وما تلى ذلك من الاستحواذ على الإمامة على التوالي من طرف الأمويين والعباسيين، وبهذا انقسمت الأمة. وقد طرحت مشكلة الوعي الإسلامي أن المسألة الأولى والأخيرة للإسلام، خارجَ البعد الميتافيزيقي المتعلق بماهية الله، هي مسألةُ الإمامة وشرعية الإمام.[105]ومن خلال الفتنة وما لحقها من حروب أهلية، تكمن الأسباب والدوافع التي أدت إلى انقسام الأمة إلى أحزاب وفرق، وقد كان ذلك مؤشراً على سقوط الذهنية الجماعية في الحكم، القائمة على العدل والمساواة، وكانت من الأسباب المباشرة في اختلاف الآراء حول الإمامة والسياسة وطريقة الحكم.

---

[104] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***النص والسلطة والحقيقة إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000، ص50 و113.

[105] انظر: هشام جعيط. ***الفتنة***. مرجع سبق ذكره، ص 128

2.3.1 السنة محاولة تقنين لأمر واقع

لقد كان الصراع على السلطة السياسية والدينية معاً، هو ما قسم المسلمين في فجر الإسلام، وتصدر نظام الحكم أولويات المسلمين منذ اليوم الأول لوفاة النبي، وتمحور هذا الصراع على من سيخلف النبي. وتطورت الأمور إلى حرب أهلية، انشق فيها المسلمون إلى سنة وشيعة.[106] ومع أن الفكر السني ظهر في فترة متأخرة، إلا أنه كان ملازماً للمؤسسة الرسمية، مع محاولات البعض أن يكون الفقهُ مستقلاً عن المؤسسة الرسمية. ولذا، فقد ظهر الفكر السني للرد على الاتجاهات المختلفة، والتي رأت أن الخلافةَ معارضة للشرع. وذهب أبو حنيفة ومالك وغيرُهم من الفقهاء إلى إثبات القدر، والقول إن الإنسان وأعمالَه مقدرةٌ من الله، ورأى الفقهاء بتفضيل الخلفاء حسب توليتهم الخلافة.

وقد رأى السنة أن الخلافةَ والإمامة فرضٌ واجب على الأمة من أجل إقامة الإمام، فأجمع الصحابة على بيعة أبي بكر، رغم تأخر بيعة علي، وبذلك يكون عقد الإمامة للإمام بالاختيار والاجتهاد.[107] ونجد أن الماوردي حصر انعقادَ الإمامة باختيار "أهل الحل والعقد، " أو بوجود نص من إمام سابق. ولذلك، قال عمر لأبي بكر يوم السقيفة "ابسُط يدك نبايعْك، " ولو وُجد نصٌ من النبي على إمامة أبي بكر أو علي، لما تفرق المسلمون ولانتقل الإرث النبوي والسياسي لمن

---

[106] انظر: برهان غليون، محمد سليم العوا، ***النظام***. مرجع سبق ذكره. ص 44.

[107] انظر: البغدادي، ***الفرق بين الفرق***. (تحقيق: محمد يحيى الدين عبد الحميد)، بيروت: الدار النموذجية، 1995، ص 349.

وُجد عليه نص بكل سهولة ويسر.[108] ومن الشواهد التي اتخذها أهلُ السنة من أجل انعقاد الإمامة من وجهة نظرهم أن معاويةَ عقد الخلافةَ لابنه حتى لا يختلف الناس، حيث إنه لا توجد طريقة محددة لانعقاد الخلافة، ولكن يجب أن تكون في قريش، على أن يكون فيه صفة العدل والعلم والسياسة.

ولعله من الواضح أن أهلَ السنة وقفوا في وجه الشيعة ومطالبتهم بالإمامة، مستندين في ذلك على النص الديني، وبما أنه لا يوجد في القرآن ما يدل على حق الشيعة بالخلافة، وفي ذلك قال الجاحظ في الرد على الشيعة: "فقد نفضنا القرآنَ من أوله إلى آخره فلم نجد فيه أيَ نص على الإمامة، لا توجد كلمةٌ ذات دلالة عند النظر والتفكير على إمامة فلان."[109]

2.3.2 "الشيعة": الإمام المعصوم

لمَّا كان أولُ خلاف على وجود أو عدم وجود نص شرعي صريح لتولي علي بن أبي طالب الخلافةَ بعد وفاة النبي، تشكلت العقيدتان السنية والشيعية حول الإمامة، وتبلورتا في القرنين الأول والثاني للهجرة، حيث قبل أهل السنة بسياسة الأمر الواقع في الخلافة الأموية والعباسية، في حين عارض الشيعةُ ذلك برؤية خاصة بالإمامة تمحورت حول أفضلية علي على جميع الصحابة من حيث ميزاتُه الجسدية والأخلاقية والعلمية والدينية.

---

[108] انظر: علي الإدريسي. ***قضايا في الفكر الإسلامي***. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2003، ص 63- 64.

[109] عمر بن بحر الجاحظ. ***العثمانية***. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، بيروت: دار الجليل،1991، ص 273.

ولعله، من الواضح أن الفكرَ السياسي في الإسلام تطور، وذلك مع تركز اهتمامهم على الإمامة، ومن ذلك دليل اختلاف المسلمين يوم السقيفة على من سيخلف النبي، وقد تم اختيار أبي بكر بدهاء عمر. بينما تخلف عن البيعة كل من علي وطلحة والزبير، ولكنهم في ذلك الوقت لم يكونوا يمتلكون فكراً شيعياً متطوراً، بل كان اختلافُهم حول أحقية علي بالخلافة.[110]وقد تشاور بعض رجال علي في إنزال أبي بكر عن منبر النبي، ولكنهم استشاروا علي الذي قال لهم: "لو فعلتم لأثرتم حرباً." وقال أبو ذر في مواسم الحج "سمعت نبيَ الله يقول علي الصديق الأكبر، " وإن الأمة لو اختارت علياً لما طاش سهمٌ في سبيل الله ولا اختلفت الأمة بعد نبيها.[111]وقد عملت الحروبُ الأهلية على تقسيم المسلمين إلى مذاهبَ وفرق. ومن هنا بدأ يتكون الفكر الشيعي، ويتخذ مواقفَ سياسيةً بعد مقتل الحسين بن علي، وظلت دماؤه تروي عقائد الشيعة طوال القرون.[112] وبناءً على ذلك بقي الفكر الشيعي ملتفاً حول أحقية علي وأبنائه من بعده بالخلافة، وبالتالي يكون الانقسام السياسي، وظهور الأحزاب والفرق، مرافقاً لانقسام الفكر السياسي المبني على العصبية الدينية، كون النص الديني أساسَ الفكر السياسي.

وقد حاولت الشيعة الاستناد إلى السنة النبوية في تثبيت حقها السياسي، وبهذا تعتبر أن حديث غدير خُم أوضحَ وأقوى نص من النبي على خلافة علي من بعده، إذ قال النبي: "من كنتُ مولاه

---

[110] يوسف عارف الحاج محمد. ***الميزان بين السنة والشيعة***. نابلس: 1992، ص64.

[111] أنظر: محمد جواد مغنية. ***الشيعة في الميزان***. بيروت: دار التيار الجديد، 1996. ص 25- 26.

[112] انظر: أحمد محمود صبحي. ***نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية***. بيروت: دار النهضة. 1991، ص 49- 50.

فعلي مولاه اللهم والِ من ولاه وعادِ من عاداه."[113]وقال سلمان الفارسي: " بايعنا رسول الله على النصح للمسلمين، والإتمام بعلي بن أبي طالب، " وقد قال له نبي الله: أنت وصيي وخليفتي في أهل بيتي بمنزلة هارون من موسى. أما والله لو وليتموها عليّاً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم."[114]وبذا، حاولت الشيعةُ تقرير حقها السياسي في الخلافة من وجهة نظر دينية مستندة إلى السنة النبوية، وارتأت أن الخلافة يجب أن تكون في الفرع الهاشمي من قريش.

وعليه، فقد اشترطت الشيعة من مستحق الإمامة أن يكون موحى إليه من الله، وليس متفقاً عليه من قبل الأمة، وبهذا تكون الخلافةُ منصباً إلهياً يختاره الله كما يختار الأنبياء، أو يأمر نبيه بالنص عليه.[115] ومن ذلك نجد أن الشيعة تعتقد أن الإمامةَ ركنٌ عظيم من أركان الإسلام، وأصل من أصول الإيمان، لا يتم الإيمان دونه، وذلك لأن وجود إمام عادل وحاكم لطف من الله تعالى.[116]ويجب أن يكون الإمامُ معصوماً حيث قالت الشيعة: "علي مع الحق والحق مع علي، " وهذا القول عصمة لعلي.[117] ولقد ذهب الفكرُ الشيعي إلى النص والوصية، والتي تعتقد بوجود نص من النبي على إمامة علي وأحفاده من بعده، وقد كانت هذه الوصية بأمر من الله.

---

[113] أحمد الكاتب. ***تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه***. عمان: 1997، 14.

[114] محمد جواد مغنية. ***الشيعة في الميزان***. مرجع سبق ذكره ، ص 26.

[115] انظر: علي محمد الصلاحي. ***فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة***. القاهرة: دار ابن حزم، 2008. ص112.

[116] انظر: أحمد محمود صبحي. ***نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنا عشرية***. مرجع سبق ذكره، ص 70- 73.

[117] أحمد جواد مغنية. ***الشيعة في الميزان***. مرجع سبق ذكره ، ص. 96.

2.3.3 المعتزلة: المنزلة بين المنزلتين

بدأت المعتزلة منذ نشأتها طائفةً دينية لا دخل لها بالسياسة المباشرة على عكس غيرها من الفرق الإسلامية، وأصحاب الاعتزال هم من تركوا المعركة بين علي ومعاوية، ولم يخوضوا في المعترك السياسي بينهما، واعتزلوا الفريقين، وذهبوا الى المساجد يتلون القرآن بعقولهم وقلوبهم تفقهاً في الدين، لكن المعتزلة لم تلبث أن خاضت غمار السياسة، مع أنها وقفت موقف الحياد بين علي وخصومه.[118] ومع أن هذه الفرقة نشأت كفرقة دينية بعيدة عن السياسة، وتؤكد بعض الروايات على أن نشأتها كانت باعتزالهم أولاً عن مجلس الحسن البصري، وقد كان ذلك بسبب خلافهم حول رأيه في مرتكب الكبيرة، وبالتالي تكون نشأتُهم سياسيةَ الأصل. ومهما كانت ظروفُ نشأة المعتزلة ووصفها بأنها ذات طابع ديني عقائدي، ولكن مفهوم "الاعتزال" ظهر سياسيّاً في حروب علي وأصحاب الجمل، وفي حروب علي ومعاوية.

وقد حددت المعتزلة أصولاً لا يتم الإيمان إلا بها، وهي "المنزلة بين المنزلتين"، و"الوعد والوعيد، " و"العدل والتوحيد، " و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر." وبهذا كانت أفكارُهم الدينيةُ تستند على أفكار ومواقف سياسية اتخذتها أصلاً للدين والاعتزال. وهذا شكّلَ معياراً للحكم على ما جرى بين الصحابة من اختلاف في الأمور السياسية.[119] وترى المعتزلة أن

---

[118] انظر: محمد جلال شرف. ***نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام***. بيروت: دار النهضة العربية، 1982، ص79.

[119] انظر: نزال عبد اللطيف الحديثي. **الأمة والدولة في سياسة النبي والراشدين**. بغداد، 1987، ص 109.وانظر أيضاً: محمد ضياء الدين الريس. ***النظريات السياسية الإسلامية***. ط5، بيروت: دار النهضة العربية، 1969، ص 70.

مرتكب الكبيرة فاسق، وفي ذلك أجمعت المعتزلةُ على تخطئة علي، كا اعتبرت بني أمية فاسقين عُصاةً، مع أن المعتزلة أجمعت على تخطئة علي، كذلك اعتبروا بني أمية عصاةً جائرين، وبهذا لم تكون المعتزلةُ راضيةً عن علي أو بني أمية معاً.

هذا، وترى المعتزلةُ أن الإمامةَ فرض واجب من الله تعالى أوجب على المسلمين أن يقيموا عليها خليفةً من أنفسهم، لأن النص لا يصلح أمرهم إلا على أمام واحد يجمعهم.[120] وتكون الإمامةُ بالاختيار من الأمة، وترى المعتزلةُ أن اللهَ لم ينص على رجل بعينه للإمامة، ولم يقصر الخلافةَ على أسرة أو قبيلة، بل قال: "إن أكرمكم عند الله اتقاكم، "[121]ويقول القاضي عبد الجبار: "إن لهذا العقد لزومَ طاعة الرعية للإمام فيما هو من طاعة،"[122]ولم يستطع إنجازَ المهام المفوضةِ إليه إلا بطاعة الأمة له في تنفيذها، وبذلك فالأمة تتنازل عن قدر كبير من حريتها الخاصة وتفوضها للأمام، وذلك في مقابل نهوضه بتنفيذ ما فوضته إليه.

ويرى الحسن البصري أن الإسلامَ قد أعطى من شؤونه ومجالاته إلى أربعة مجالات، هي: الحكم، والفيء، والجمعة، والجهاد. ففي الفيء يكون دور الدولة الاقتصادي، وفي الجهاد يكون دورها العسكري، والجمعة يكون دور الإمامة في القيادة الروحية والدينية.[123]ويرى المعتزلةُ أن الثورات والخروج لا تنتظر نجاحها وإنما تؤدي إلى إحداث الفتن، وتعقب الفتن الاضطرابات

[120] انظر: سليمان علم الدين. ***المعتزلة تاريخ -فرق- عقائد- أعلام***. بيروت: نوفل، 2000. 341.

[121] محمد جلال شرف. ***نشأة***. مصدر سبق ذكره، ص79.

[122] محمد عمارة. ***المعتزلة والثورة***. بغداد: المكتبة العلمية، 1984، ص 10.

[123] انظر: المرجع نفسه ص 11.

وسفك الدماء وتصدع وحدة الأمة، ومع أن المعتزلة لم يؤثروا الخوض في السياسة إلا أنه كانت لهم آراء سياسية، وقد أشاعوا النشاطَ الفكري في الفترة العباسية وكانوا موالين للعباسيين خاصةً في خلافة المأمون.

2.3.4 إخوان الصفا: الجمع لا التفرقة (التسوية بين علي وعثمان)

تعتبر حركة إخوان الصفا من الحركات التي كانت لها آراؤها الخاصة بالإمامة، حيث كان للفلسفة اليونانية الأثر الأكبر في ظهورها وانتشارها، إضافة إلى ظهور العديد من الفرق الإسلامية مثل الخوارج والمعتزلة، وقد جمع أخوان الصفا في آرائهم السياسية بين الشريعة والفلسفة اليونانية،[124] ونرى أن آراءهم السياسية تداخلت فيها مذاهبُ الشيعة والمعتزلة. وقد ظهرت حركة أخوان الصفا في القرن الرابع الهجري، وفي ذلك الوقت كانت الدولة العباسية تعيش في حالة من الضعف.

ويرى إخوان الصفا أن "الإمامةَ هي أساسُ الخلاف بين العلماء، وقد خاض فيها الخائضون إلى حجج شتى، وكثُر فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوةُ والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروبُ والقتال، وبسببها أبيحت الأموال والدماء".[125] وبما أن الإمامةَ ضرورةٌ أوجبتها قوانين الحياة الإسلامية، فكان لا بد من وجود إمام يتمتع بالخصال الفاضلة، وذلك حتى تستمرَّ الشريعة الإسلامية، ويتفقون مع الشيعة بوجود نص على الإمامة. كما أن الإمامةَ عندهم نوعين:

[124] انظر: خير الله سعد. ***النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا***. دمشق: دار كنعان، 2000، ص 9.

[125] انظر: فؤاد معصوم. ***إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم***. بيروت: دار الثقافة، 1998، ص 279.

خلافة النبوة، وخلافة الملك.[126]ويذهب إخوان الصفا إلى وجود تلازم بين خلافة الملك وخلافة النبي، ويستشهدون بقول أرديشر "الملك والدين توأمان، لا قوم لأحدهما دون الآخر، فالدين أس والملك حارس، "كما أن خصال النبوة والملك ربما تجتمع في شخص واحد كما اجتمعت في الأنبياء.[127]فالسياسةُ الملوكية خاصة بخلفاء الأنبياء والأئمة المهديين، أي برؤساء الدول، ومعناها "حفظ الشريعة على الأمة، وإحياء السنة في الملة، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بإقامة الحدود، وإنقاذ الأحكام، التي رسمها صاحب الشريعة ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصر الخيار."[128]ونرى هنا أن إخوان الصفا جمعوا بين آراء أكثر من فرقة في الإمامة، وهم بذلك يحاولون الجمعَ بين الفِرق لا التفريقَ بينها. وأرادوا من هذا الابتعاد عن الصراع السياسي الدائر، ويتجهون بفكرهم السياسي للأمة، وليس للفرق المتصارعة.

ولا شك أن التفكير السياسي عند إخوان الصفا ينبني على أساس ثنائي، فهو ينبثق مما هو ديني ومما هو إنساني، أو بشري، معاً. وبهذا فعلم السياسة عند اخوان الصفا ليس علماً إلهيّاً من تأثير الدين، أو الإسلام، فحسب، ولكنه من تأثير الفلسفة اليونانية أيضاً." ولذلك، فقد كان شعارهم، أنه

[126] انظر: الذخائر. ***رسائل إخوان الصفا***. المجلد.القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998 المجلد ، ص 114.

[127] انظر: فؤاد معصوم. ***أخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم***. بيروت: دار الثقافة، 1998، ص 279- 280.
وأنظر أيضاً:أحمد صبري السيد. ***أخوان الصفا بين الفكر والسياسة***. القاهرة: دار مصر المحروسة، 2005. ص 31-33. وانظر أيضاً: جورج طرابيشي. ***العقل المستقيل في الإسلام***. بيروت: دار الساقي، 2004، 318-.320[128]

"متى انتظمت الفلسفة اليونانية، والشريعة العربية، فقد حصل الكمال،"[129] وبالتالي فإن إخوان الصفا قاموا بتأليه علم السياسة، حيث اعتقدوا أن الكمال والسعادة يلتقيان في التكامل الإنساني.

2.3.5 الخوارج والمرجئة: ما بين التكفير والإرجاء

ولعل الخوارج كانوا من المحرضين على الالتزام بالقرآن والسنة، حيث شكَّل الخوارجُ جزءاً كبيراً من جند علي، ولكن استناداً إلى المواقف الدينية، ورفضوا موقفَ التحكيم، كونُه يطعن في شرعية خلافة علي، ولقد كان خروجُهم لأنهم رفضوا استمرارَ القتال.[130] أما سياسيّاً، فيعترف الخوارج بانعقاد بيعتَي أبي بكر وعمر، ويتولون ست سنوات من خلافة عثمان، ويتبرؤون منه بقيةَ عهده، ويحكمون عليه بالكفر، أما علي فيرون بصحة بيعته قبل التحكيم. وبعدها يحكمون عليه بالكفر، ويكفّرون أهل صفين والجمل.[131] وبذلك، نجد أنهم استندوا في مواقفهم على أحداث سياسية، إضافة إلى استدلالهم بالآية القرآنية: "من كسب سيئةً وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون."[132] وبناءً على ما سبق يعتقد الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر، ويجب قتلُه، لأنه تسبب في سفك دماء المسلمين.

ويرى الخوارجُ أن الإمامة حق لمن تختاره الجماعة، بغض النظر عن نسَبه، وفي ذلك يخالفون الشيعةَ في مبدأ الوراثة، والتي جعلتها أساسَ نظرية الإمامة، وقد سمح الخوارج بوجوب الخروج

---

[129] علي سعد الله. ***نظرية الحكم في الفكر الخلدوني.*** عمان: دار مجدلاني، 2003، ص264.

[130] انظر: محمود إسماعيل. ***الحركات السرية في الإسلام.*** بيروت: دار القلم، 1973. ص 13.

[131] انظر: محمد ضياء الدين الريس. ***النظريات.*** مرجع سبق ذكره، ص 58

[132] القرآن، سورة البقرة، أية 81.

على الإمام إذا انحرف عن كتاب الله وسنة نبيه، وبهذا يعتقد الخوارجُ أن الإمامة واجبة على الأمة، ورجعوا في ذلك لقول أمير المؤمنين: "لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة، وقيل له: هذه البرة عرفناها، فما بال الفاجرة؟ قال: يؤمَّن بها السبيل، وتقام بها الحدود، " وقوله: "مَن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهلية، " أي بيعة الإمام. [133] وبذا، فالخوارج لا يقرون بوجوب الإمامة وحسب، بل وبكون العمل على إقامتها فريضة. ولقد اتسم الخوارج بالطابع الثوري، وذلك نتيجةَ انشقاقهم عن جيش علي، كما عارضوا الأمويين طوال فترة خلافتهم، هذا إضافةً إلى معارضتهم للشيعة.[134] ونتيجة لذلك تعرض الخوارج للبطش والتعذيب في عهد الدولة الأموية، ولكن فيما بعد انشق الخوارج إلى عدة فِرق تكفّرُ كلٌ منها الأخرى.

2.3.6 المرجئة

ولعله من الواضح تماماً أن الفتنةَ الكبرى التي حصلت في أواخر عهد عثمان هي الأساس في ظهور الفرق الإسلامية ومنها المرجئة، ولكنها التزمت الحيادَ في هذا النزاع، وذلك استناداً إلى الحديث النبوي الذي رواه أبو بكر عن النبي: "ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها،"[135] وبناءً على ما سبق بَنَت المرجئةُ أفكارَها ومبادئَها السياسية.

---

[133] انظر: علي محمد الصلاحي. ***فكر الخوارج والشيعة***. القاهرة: دار ابن حزم، 2008، ص50.

[134] انظر: يوليوس فلهوازن. ***أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة***. (ترجمة: عبد الرحمن بدوي)، الكويت: وكالة المطبوعات، 1987 ص14- 18.

[135] محمود إسماعيل. ***الحركات***. مرجع سبق ذكره، ص 34.

ومع أن عقيدةَ الإرجاء شكّلت أساسَ فكر المرجئة، إلا أنها فيما بعد أصبحت فكراً لكل متمرد على الدولة الأموية، وذلك أن فكرَ الإرجاء يفصل بين العمل والإيمان، وهو بالتالي يرفض الحكمَ على عقائد البشر من قبل أشخاص مهما كانت مراكزهم السلطوية والدينية، وبهذا يجب إرجاء الحكم في المسائل إلى يوم الدين. كما تطور فكرُ الإرجاء وظهر بشكل واضح في خلافة معاوية الذي كان من أنصار الفصل بين الإيمان والعمل، فقد أقبلت الشعوبُ العربية على الإسلام عندما فُتحت بلادُهم، لكن أعمالهم ضلت مشوبةً بنواقص، ومع أن دخولَهم في الإسلام يُسقط عنهم الجزية، إلا أن الأمويين أبقوا الجزيةَ مفروضةً عليهم لأسباب اقتصادية وسياسية. وبهذا، يكون الأمويون قد ربطوا الإيمان بالعمل، حيث يرفضونه إذا تعارض مع مصالحهم السياسية، ويقبلونه إذا توافق مع مصالحهم السياسية. ولكن الظلم الأموي جعل الشعوبَ حديثةَ العهد بالإسلام تتبنى فكرَ المرجئة في الثورة على بني أمية.

أما الإمامة، فترى المرجئةُ أنها حقٌ لكل مسلم متى تكاملت فيه شروطُ العدالة والعلم والشجاعة، بعيداً عن الاعتبار لنسَبه وقبيلته وجنسه، ويشترط في الإمام أن يكون سائساً، قادراً على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم.[136] ونجد أن الصراعَ على الإمامة في الإسلام لم يكن صراعاً دينيّاً وحسب، بل حمل في طياته صراعاً سياسيّاً بين قوة وطبقات مختلفة. ومع أنه أدى إلى ظهور الفرق الإسلامية التي افترقت بسبب آرائها السياسية، وذلك في أحداثٍ ومواقفَ سياسيةٍ حول الإمامة التي يعتبرها البعضُ أمراً دينيّاً، ولكنها إمارةٌ تحمل المعنى

[136] انظر: محمد ضياء الدين الريس. ***النظريات***. مرجع سبق ذكره، ص255– 256.

السياسي للمنصب وإن كانت مقترنةً بالدين. ومن الجدير بالذكر أن الفِرق الإسلامية بنت آراءها السياسية على أساس ديني، مستمدةً ما يبرر آراءها من القرآن والسنة النبوية، وبالتالي بُني الخطابُ السياسي على النص الديني، ليكون النصُ الديني هو أساس الخطاب السياسي للفِرق والسلطة المتصارعة على الحكم.

ومن الجدير بالذكر أن الجهات المتصارعة لجأت إلى النص الديني، وذلك لتكون نظرياتها السياسية مقبولةً دينيّاً، وسعت من خلال بحثها في النص الديني إلى الإجابة عن أسئلة غير مجاب عنها، ومنها مَن له الحق بالخلافة، وكيف يعين، وما هي صلاحياته وواجباته تجاه الرعية، وما هي حقوقُ الرعية، وشروط الطاعة وغيرها من الأسئلة، وقد قامت بذلك عبر تأويل النصوص الدينية التي تبرر وجهةَ نظرها.[137] ومن هذا نلاحظ أن حركات المعارضة السياسية لجأت إلى العامل الديني نفسه، فبدأت تبحث عن تبريرات مقبولة تعزز بواسطتها مطالبها السياسية وادعاءاتها في السلطة. وقد كان ارتكاز حركات المعارضة على العامل الديني لتبرير شرعية مطالبتها بالحكم. وبالتالي، فقد كان هذا الارتكاز الأُسر التي تمارس الحكم فعلاً، مع أنها لم تنطلق من أيديولوجيا سياسية دينية، بل اعتمدت على السيف في انتزاع السلطة.

2.3 التجربة الإسلامية: حراسة الدين أم الدين الحارس؟

يقوم نظام الخلافة على أساسين: ديني وزمني، ويتمثل الأساس الأول في إقامة الشعائر الدينية، بينما الثاني في الممارسات السياسية، والتي يجب أن تكون في حدود الدين ولا تتجاوزه، بهذا

[137] انظر: برهان غليون، محمد سليم العوا، ***النظام السياسي في الإسلام***. مصدر سبق ذكره، ص 45.

تكون الخلافةُ هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.[138] وبالتالي تكون علاقةُ الخلافة بالدين وبالسياسة علاقةً ترابطية، فالإسلام في الحقيقة ممزوج بالسياسة، وهو ملازمٌ وغير مفارق لها. وبالتالي، فإن "تسمية خليفة نبي الله، " هي بحد ذاتها، برنامجٌ كامل لتواصل السلطة النبوية، ما يعني أن نظامَ الإسلام في ذاته يتضمن برنامجاً مزدوجاً: فيه جانب ديني، وجانب سياسي.

2.4.1 فقه السياسة

لقد كان الفقهاءُ بحكم المهام التي كانت موكلةً إليهم، وبحكم تكوينهم الديني، وخبرتهم المجتمعية، يمارسون مهام متعددة، انحصر بعضها في المهام الدينية، وأخرى كانت سياسيةً، حيث لازم بعضُ الفقهاء السلطةَ السياسية، وقاموا بتبرير وجودها. وضرورة حمايتها،[139] وبهذا عمل الفقهاء على بلورة المبررات السياسية، المعززة والداعمة لسلطة الخلفاء والملوك والولاة عبر تاريخ الإسلام. كما ساهم البعضُ منهم في نقد ممارسات الحكم، وبينوا تجاوزاتها الدينية والمدنية، متحدّين بذلك السلطةَ السياسية ومعرضين أنفسهم لبطشها وتعذيبها.

ولعل الغزالي اعتَبرَ الفقيهَ هو العالمُ بقانون السياسة ويتوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، وبهذا يدعم فكرةَ كونه الموجّهَ والمعلم للسلطان، وبذلك سلّطه على الناس، ومن هنا يكون التلازمُ بين الفقيه والسلطان تلازماً بين الدين والسياسة. وعليه يكون المُلكُ والدينُ توأمين،

---

[138] انظر: علي سعد الله. ***نظرية الحكم في الفكر الخلدوني***. عمان: دار مجدلاني، 2003، ص211-212.

[139] انظر: كمال عبد اللطيف. ***في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية***. بيروت: دار الطليعة، 1999، ص20.

فالدين الأصلُ والسلطان حارس. وما لا أصل له فمهدوم. [140] ونرى من موقف الغزالي أن المُلكَ يُضبط بالدين، ويكون ذلك برقابة الفقيه الملازمة للسلطة السياسية، مع أن ذلك ليس من شؤون الدين بل من مستلزمات السلطة.

وقد عمل الفقهاء على إدخال فن السياسة بمنطقهم السلطوي والدنيوي تحت رداء الفقه، وقد اقتبس الفقهاءُ الأدبَ السياسي الدنيوي من الكتاب السياسي، وحاولوا أن يحددوه بحدود الشريعة، وذلك ليثبتوا معرفتهم الدينية بالسياسة الفعلية، وبهذا يوسعون نفوذَهم وسلطتهم على الرعية والسلطة السياسية. [141] وقد قام الفقهاء بتحليل الخطاب السياسي المكتسب، ومن ثم إخضاعه لظروف السياسية التي عايشوها.[142] وبالتالي جمع الفقهاء بين تصورين: أحدهما شرعيٌّ، يرى أن الشرعَ أداةٌ لتحقيق استقرار الدولة، وآخر يرى أن الشرعَ يحقق استقرارَ الدولة.

وقد أصبحت الخلافةُ منصباً رمزياً، وذلك في عاصمة الخلافة العباسية، حاضرة العالم الإسلامي، ويشير ذلك إلى سلطة دينية أكثر مما يعبر عن مركزية السلطة في الدولة. وبالتالي، لم يعد للخليفةِ وزيرٌ، بل مجردُ كاتبٍ ينظم شؤون قصر الخلافة الإدارية والمالية، ويتولى شؤون

[140] انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. ***إحياء علوم الدين. مرجع سبق ذكره،*** ص 20-21.

[141] انظر: علي أومليل. ***السلطة السياسية والسلطة الثقافية***. بيوت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص131.

[142] انظر: عز الدين العلام. ***الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي.*** الكويت: عالم المعرفة، 2006، ص102.

الوزارة الأمير.[143] وبهذا، فقد أصبحت المؤسسة السياسية بحال من الانفصال بين سلطة الخلافة المركزية، باعتبارها قيمةً تاريخية ودينية، وبين الدولة باعتبارها وسيلةَ الحكام، ما أنشأ صراعاً بين سلطة الحكم وسلطة الحكومة، الأمر الذي استدعى، تحت وقع الضرورة، بذلَ الجهود لتطويع الشريعة من خلال ما أسماه علماءُ الاجتماع بــ "أدلجةَ الدولة."

وبذا، فقد تبلورت سلطتان دينية وزمنية، الأولى اختص بها الخلفاءُ يملكون ولا يحكمون، ولهم السلطةُ الشرعية وليس لهم أي نفوذ سياسي فيما يتصل بالحكم وسياسته؛ والثانية، اختص بها الأمراءُ الذين لا يملكون ولكنهم يحكمون بالفعل. ولم يعد الفقهاءُ يشترطون، لكي تقوم شرعيةُ السلطة، نظامَ خلافةٍ تتطابق فيه السلطةُ والشريعة، بل أصبحت الشرعيةُ تبدأ من واقع السلطة نفسه.

ولعله من المعروف إن البويهيين كانوا من غلاة الشيعة، وقد اعتقدوا بأن العباسيين قد غصبوا الخلافة غصباً. ولذلك، لم يكن لديهم أي باعث ديني أو أخلاقي يحثهم على طاعتهم، وكان بمقدورهم إسقاطُ الخلافة العباسية، إلا أنهم أبقوها حرصاً على سيادة مذهبية.[144] وفي هذا الوقت بدأت الهوةُ تتسع بين المؤسسة الدينية والسياسية، وقد عمل الماوردي على ردم هذه الهوة والتوفيق بين السلطة الدينية والسياسية، وتمسك بكون الخلافة فرضَ كفاية، وضرورةً شرعية وعقلية. وبالتالي تكون ضرورةً وجودية، والرعيةُ بحاجة لوجودها دينيّاً وسياسيّاً.

[143] انظر: أبو الحسن علي بن محمد، الماوردي. ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية.*** (تحقيق: نبيل عبد الرحمن حناوي) بيروت: دار الأرقم ، 1994، ص19.

[144] أنظر: المرجع نفسه، ص21.

ويرى الماوردي أن الخلافة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، "[145]فالنبي هو المكلف تبليغ الرسالة، وسيادة الأمة، والخليفةُ يقوم بمهام النبي الدينية والدنيوية باعتباره خلفاً له، فهو نائب أو تابع للنبي. وبهذا يقوم الخليفةُ للنبي بما يضمن استمرارَ الشريعة المنزلة، وتأمين احترامها وتنفيذها بما يجعلها أساساً تتبني وتشيد فوقه تنظيماتُ الحياة في المجتمع، وعليه مراقبة تطبيق حقوق الله وحقوق العباد في المجتمع الإسلامي ومراقبة تنفيذ الواجبات.

ومما سبق نرى أن الماوردي يقر بالأمر الواقع الذي فرضه الأميرُ القوي، فهو يقدم مسوغاتٍ شرعيةً تحت ذرائع الحرص على النظام، وتجنب الفوضى، لحفظ النظام ودرء الضياع، وبهذا فالماوردي يقر بنظرية الاستيلاء، والتي تفيد أن الحق للأمير القوي.[146]كما يقول بضرورة وجود الخلافة واستمرارها، فهو يرى بضرورة وجود الخلافة واستمرارها. كما يقرن الماوردي بين شرعية الخلافة، والسلوك السياسي للخلفاء والأمراء ويعطي الأولويةَ لتطبيق الشريعة على الحياة السياسية، ويتمثل ذلك في فترة عصيبة عاشها الماوردي في ظل وجود خلفاء ضعفاء وأمراء أقوياء.[147]وبذلك، فقد أصبح الفقهاء أداةً لأدلجة الإسلام، وأصبحت المؤسسةُ الدينية في خدمة المؤسسة السياسية، وهو ما يمثل تسييساً للدين، حيث بات رجالُ الدين موظفين، أو مكلفين من السلطة الحاكمة.

---

[145] أبو حسن الماوردي. ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية***. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994ص 12.

[146] انظر: المرجع نفسه، ص37.

[147] أنظر :علي أومليل. ***السلطة***. مرجع سبق ذكره، ص 137.

وإذا ما تم الإمعانُ في الكتابات الموصوفة هنا، نجد أن كتابات الماوردي اتجهت إلى استيعاب المرجعية الفارسية ضمن المنظور الأخلاقي الإسلامي، أي ضمن تصور الإسلام للعلاقات الاجتماعية والسياسية، وضمن معطيات تطور صيرورة التاريخ السياسي في الإسلام. وبهذا، تكون دولةُ الملك العضوض التي تتابعت على الحكم في الإسلام، منذ الحكم الأموي إلى العصر العباسي، وما تلاه من أزمنة، دولةً لم تستطع السلطةُ فيها التخلصَ من آلية القهر بقدر ما استوعبتها كقدَر سياسي مرادف للسلطة والملك.[148]ولعل التصورَ الذي حددته المرجعيةُ الفارسية للزوج "دين وملك" هو الذي هيمن على خطاب الآداب السلطانية، وقد هيمن عليها في إطار بلورة الأطروحات والدعاوى المدعمة للاستبداد، أي المعزِّزة للسياسي في أبعاده السلطوية التي تتجه للإطباق على كل مظاهر الوجود المجتمعي والثقافي والرمزي، وبهذا يكون بإمكان الدولة الملكية المستبدة أن تشرعن وتقنن، وتعمل ما يمكنها من إسناد جبروتها وتعزيزه، ليس بقوة السيف، بل بحد القلم.

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك ، أن ارديشر اعتقد بضرورة لزوم الدين للدولة، ومن هنا عمل على جمع مخطوطة زرادشت، وأعاد إحياءها، حيث أشار ارديشر إلى أن المُلك والدين توأمان، ولا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدينَ أسٌّ والملك عماده، وبعدهما صار الملك حارساً للدين.[149] ومن ناحية أخرى فقد اهتم ارديشر بأمور الدولة وطرق حمايتها. ولكنه أعطى في

[148] انظر: كمال عبد اللطيف. ***في تشريح***. مرجع سبق ذكره، ص111.

[149] انظر: ارديشر. ***عهد ارديشر.*** (تحقيق: إحسان عباس) بيروت: دار صادر، 1967، ص53.

المقابل سلطاتٍ واسعةً لرجال الدين وربطهم بسلطة الدولة. وهذا بكونهم من العوامل التي تهدد الدولةَ إضافةً إلى الأخطار الداخلية والخارجية.

ولعل الآداب السلطانية دعمت بخصوص التطور الأرديشري في رسالة ابن المقفع، والتي عملت على ترتيب مجموعة من القضايا السياسية الرامية إلى تأسيس المعالم الكبرى للدولة الجديدة في العالم الإسلامي، [150]وقد اعتبر ابنُ المقفع أن المُلك تدبير، ويعمل على توخي تحقيق سعادة البشرية، وذلك انطلاقاً من التناغم الاجتماعي المفترض في تركيبة مجتمعية مقرونة بالمراتب. وقد تبلور خطابُه بالنصح والعبرة التاريخية ورواية وقائع التاريخ وتجارب الأمم، ليساهم في تطوير النظر إلى الشأن السياسي، [151] إلا أن الاختلاطَ الذي شابه صيرورته التاريخية النظرية انعكس على طبيعته النظرية، فاختلط التدبيرُ الدنيوي، في بعض نصوصه، بالتدبير الديني بناءً على معطيات اقتضتها روح العصر. كما أن ابن المقفع لم يعمل على استقلال السياسي عن الديني، بل جعلَ الدينَ والسياسة معاً تابعين للحاكم المفرد. فهو يقلص من المجال الديني واختصاصات سلطة الدين لصالح إحكام قبضة الحاكم المطلق.

وقد أرسل ابن المقفع للمنصور كتاباً، ***رسالة الصحابة***، نصح فيه الخليفةَ بحسن اختيار معاونيه، وحسن سياسة الرعية، ولعله انتظر من المنصور تقديراً ماديّاً أو أدبيّاً يليق بجهده. وقد أمر المنصور بقطع أطراف ابن المقفع قطعةً قطعة، وشُويت على النار، وأطعمه المنصور إياها

[150] انظر: كمال عبد اللطيف. ***في تشريح***. مرجع سبق ذكره، 121.

[151] انظر: المرجع نفسه، ص257.

مجبراً، حتى توفي.[152] وبالتالي لم يكن يتصور ابن المقفع أن نصيحته للمنصور جريمةٌ يستحق عليها الموت، وبهذا حصر وظيفةَ الأديب بالمدح والتأييد، ومن يتصرف خارج هذا النطاق يكون عقابُه الموت.

ومن الجدير بالذكر أن الفقهاء أعادوا إحياءَ سياسة أرديشر في توظيف الدين لخدمة السياسة، وكان توظيف الدين سُنةً من بعد سياسة اتبعها قصي بن كلاب وأبناؤه وأحفاده بذكاء بالغ. وقد جمع بطونَ أفخاذ قبيلة قريش التي كانت مستضعفةً ومشتتةً تسكن الشعاب ورؤوس الجبال وأطراف مكة، وأتاح لها سكنى أشرف بقعة في البلد الحرام "الأبطح" ومن ثم سمي "مجمِّعاً، " وبعد ذلك أمرهم بجرأة أن يبنوا بيوتهم في الحرم وحول البيت.

ومن خلال ما سبق نرى أن الفقهاء قاموا بإحياء عهد أرديشر والآداب السلطانية، لما لها من أثر في دعمهم تسويغ سياسة الأمر الواقع. وذلك من خلال تطويع مقدرات الشرع للممارسات القائمة. وعلى هذا الأساس كان الخليفةُ هو السيد المطلق، أما بقية المناصب كالوزارة والإمارات فيجوز الحصولُ عليها بالتنصيب أو القوة، وبهذا صيغت إمارة الاستيلاء.[153]وقد أصبح الفقهاءُ أداةً لأدلجة الإسلام، أي أن المؤسسةَ الدينية أصبحت في خدمة المؤسسة السياسية، وهو ما يمثل تسييس الدين، وبات رجالُ الدين موظفين، أو مكلفين من السلطة الحاكمة. وبالتالي، أصبح المقدسُ أحدَ أبعاد الحقل السياسي، ويمكن أن يكونَ الدينُ أداةً للسلطة، ضماناً لشرعيتها، وإحدى

---

[152] انظر: فرج فودة. ***الحقيقة الغائبة***. القاهرة: دار الفكر،1986، ص108.

[153] انظر: أبو الحسن علي بن محمد، الماوردي. ***الأحكام***. .مرجع سبق ذكره، ص42.

الوسائل المستخدمة في إطار المنافسة السياسية. وقد كان ذلك، من جهة أخرى، بسبب محاولة الفقهاء المستمرة للإبقاء على نفوذٍ لهم داخل الدولة، ولضمان صدارتهم العلمية، بأن يجمعوا إلى جانب علمهم بالشريعة شذراتٍ نافعةً من علم السياسة، وحاولوا من خلال كتاباتهم التي هي خليطٌ من فقه وسياسة أن يثبتوا للحاكم جدوى التعامل معهم، وأن دورهم لا غنى عنه لضمان طاعة العوام لسلطان.

2.4.2 القبيلة والصراع السياسي

لا شك أن هناك ترابطاً بين الفرد والعصبية، فالتضامنُ يربط الفردَ بالعصبية، والعصبيةَ بالفرد، أما المسؤولية فتكون جماعيةً في المجتمع القبلي، حيث كان الأساس الذي تقوم عليه الرابطةُ العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش الرئيسي الفعال. ولكن "التنظيم الطبيعي" كان هو الوحيد الموجود في البادية، أي العلاقات الناشئة من النسب. وتكون العصبيةُ قوة طبيعية متجسدة في كيان كل فرد، وهي التي تدفعه للقيام بالواجب العصباني، وهو الواجب الذي يمليه شعورُ الفرد. وهي، بالتالي، ضرورة طبيعية، في تكون المجتمع، وفي نشأة الدولة، وذلك " لأن الاجتماع، والعصبية، بمثابة المزاج في المتكون."[154] ولذا، يعتقد ابن خلدون أن العصبيةَ من مقومات النبوة لأن "الشرائعَ والديانات، وكلَ أمر يُحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية، فالعصبيةُ ضروريةٌ للملة، وبالتالي وجودُها يتم بأمر الله منها، وفي الصحيح، "ما بعث الله نبيّاً، إلا في منعة من قومه. وهكذا كان حال الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، في

---

[154] انظر: علي سعد الله. ***نظرية الحكم في الفكر الخلدوني***. *مرجع سبق ذكره، ص280-281.*

دعوتهم إلى الله بالشعائر والعصائب، ولذلك فإن الدعوة الدينية، من غير عصبية لا تتم." [155] وتوجد علاقةٌ بين النبوة والعصبية، لأن الأولى تحتاج إلى الثانية، في تدعيم ذاتها، والدعوة الدينية من مقومات الدولة ومعضلاتها. فالدولةُ لكي تنشأ وتتطور بحاجة إلى عصبية، وإلى دعوة دينية، وإلا فلا يتم وجودُ الدولة.

ومن الجدير بالذكر أن دولةَ قريش، وَضع لبناتها الأولى قصيّ بن كلاب، حتى تحققت لها الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية. ونجد أن قُصيّاً اهتم بالأمور الدينية مثل الحج، وهو الذي كان محل اهتمام قبائل الجزيرة العربية، مع وجود ديانات سماوية أخرى مثل اليهودية والنصرانية. فهذا الاهتمام المبكر من قبل قصي، شكل جذب الانتباه الأول لأهمية "المقدس، " واستخدامه كوسيلة لدعم "الدولة، " وهو ما سار عليه أحفاده من بعده[156]. ومن هنا نرى أن العصبية تجاوزت الإطار التنظيمي للبدو، وكانت المسؤولةَ عن الدولة تحت تأثير عدة عوامل موضوعية، وهي المسؤولةُ عن تنظيم الدولة القائمة، وقيام الدولة الجديدة.

وقد صار قصي الملقب بـــ "المجمِّع" سيدَ قريش، فجمع بين يديه الوظائفَ السياسية والدينية، وكانت الوظائف التي تولاها تشمل في وقت واحد ما كان له صلةٌ بحياة المدينة، وما كان ذا صلة بالحرم وبسير الحج، فقد كان يتولى سدانةَ الكعبة أو حراستها ودار الندوة، حيث كانت

---

[155] ابن خلدون. ***المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)***. بيروت: دار الفكر، 1999، ص 136.

[156] انظر: سلسلة كتب المستقبل العربي. ***فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. ص78-79.

تجتمع قريش للتشاور والتداول، واللواء أو الراية والرفادة أو امتياز إطعام الحجيج، والسقاية أو امتياز تزويدهم بالماء، والقيادة أو أمراء الحملات العسكرية. وقد وكلت المؤسسات الثلاث الأولى لعبد الدار، وصارت الثلاث الأخرى من نصيب بني عبد مناف والتي كانت مقدسةً في قريش، والجد المباشر للنبي وللأمويين على حد سواء، وسيشكل نسبُ قصي العائلةَ الدينية والمقدسة في قريش.[157]

ولعل المجتمعَ القرشي لم يكن له صلةٌ بأي نظام سياسي جديد، ولكن النظام السائد في تلك الفترة تمثل بمؤسسة السيد، ، وانطلاقاً من ذلك نرى أن أبا بكر ركز يوم السقيفة على طرح العنصر القبلي، وذلك ليتعايش مع التقاليد السائدة آنذاك، وبهذا يحافظ على وحدة الأمة بدعم تقاليدها السائدة.

ومن الجدير بالذكر إن نشأة الخلافة في الإسلام نظر إليها ابن خلدون على أنها من قبل المعجزات وخوارق العادة، ويرى ابن خلدون أن تطور مؤسسة الخلافة إلى مُلك، كان شيئاً طبيعياً فرضته ظروفُ المجتمع، وعززت وجودَه العصبيةُ القبلية، وكان ذلك نتيجةً لكثرة الثروة والغنائم الناتجة عن الفتوحات الإسلامية. وهذا ما توفر في عهد معاوية، ولم يكن باختياره أو تدبيره. فلم يكن بإمكانه أن يدفع ذلك عن نفسه وعن قومه، وهذا أمرٌ طبيعي ساقته العصبية

---

[157] انظر: هشام جعيط. الفتنة. مرجع سبق ذكره، ص 18-20.

بطبيعتها.[158]ولذا، نجد أن سلطةَ الخلافة وُجدت لتنوب عن النبي، بهذا تكون مؤسسةً ذات قداسة دينية، ولكن هذه القداسة، لاحقاً، تخطت المؤسسةَ الدينية لتُكسبها لأشخاص دون هذه المؤسسة.

واستمراراً للفكرة ذاتها نجد أن العصبيةَ القبليةَ ظهرت عندما تولى عثمان الخلافةَ، والذي بدوره أعاد ماضي بني أمية، وذلك من خلال إحيائه للتجارة التي كانت في يدهم قبل الإسلام. وهذا ما عززه تولي معاوية للخلافة الذي أعاد ما خسره بنو أمية بظهور الإسلام. ولذا نلاحظ أن النزاعَ على السلطان كان بين أفراد من قريش نفسها، لا بين المسلمين، ولم يكن بسبب حوافز دينية، أو من أجل أن تكونَ كلمةُ الله هي العليا، أو لرفعه شأن الإسلام، بل إن هذا الرأيَ لم يذهب إليه رموزُ قريش وحدهم، بل فطنت إليه القبائل التي كانت في صفوف الطرفين.

ونرى مما سبق أن الدولة الإسلامية كانت مرتبطةً بالعصبية القبلية والدين، ولكنها تطورت إلى وراثية قبلية، ولكنها في كلا الحالتين كانت ملازمة للدين، الذي كان بدوره مرتبطاً بالتهذيب الأخلاقي في المجتمع، ولكن مع تطور الخلافة إلى مُلك أغرقت الشرعية في غايتها السياسية، وأصبحت مرتبطةً بأغراض سياسية تخص المؤسسة الحاكمة، وبعيدة عن الأخلاق الإسلامية. [159] ويقول ابن خلدون: "إن دولة العصبية العامة التي يتعاقب فيها الملوك واحدٌ بعد واحد في مدة

انظر: علي عبد الرازق، *أصول الحكم في الإسلام*. (نقد وتعليق، ممدوح حقي)، بيروت: دار كتبة الحياة، 1966، ص 203. وانظر أيضاً: منى أحمد أبو زيد. ***الفكر الكلامي عند ابن خلدون***. بيروت: المؤسسة الجامعية [158]للدراسات،2006، ص156.

[159] انظر: عبد الله عروي. ***مفهوم العقل***. لدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.ص195.

طويلة... قائمين على ذلك بعصبية النسب والولاء."[160] وفي هذا نرى أن ابن خلدون يشير في هذا التصنيف إلى: الدولة التي يحكمها شخص واحد. مثل دولة معاوية، أو دولة، أو المأمون.

2.4.3 أيديولوجيا الجبر العباسي

لقد أكد العباسيون حقهم بالخلافة كونهم من آل بيت النبي "بني هاشم"، وهذا النسب جعلهم أحقَ بالسلطة. حيث قال المنصور: "إنما أنا سلطان الله في أرضه."[161] وبهذا عملوا على إيجاد توازن بين وظيفتهم الدينية والسياسية. وقد عملوا على إحاطة أنفسهم بالفقهاء، حيث أوصى المنصورُ المهديَّ بذلك، وقاموا بالطعن بخلافة بني أمية، وقد أكد أبو جعفر المنصور أن الخلافةَ ابتزها بنو مروان وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها وظلموا، وقد انتقم الله منهم. وهذا حقهم الأرثي أعاده الله إليهم, وبالتالي، فالخلافةُ منحصرةٌ في أبناء بني عباس وليس لبني علي حق بها. وبذلك، قامت الخلافةُ العباسية على أساس السلطة الإلهية كميراث إلهي يرتبط بحق القرابة من النبي.

ومن الجدير بالذكر أن العباسيين اعتبروا أن دفاعهم عن الكتاب والسنة، هو واجب ديني، وذلك لأنهم يقومون بحراسة الحق الإلهي، ويجب على الرعية طاعتُهم في ذلك. ولكنهم بموجب هذا الحق استبدوا بالسلطة، وقاموا بفرض وجهة نظرهم التي تمثلت في قضية "خلق القرآن"،

---

[160] ابن خلدون. ***المقدمة.*** مرجع سبق ذكره، ص 187.

[161] انظر: حسن إبراهيم حسن. ***تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.*** ح2، بيروت: دار الجيل، 1991. ص 206.

وأجبروا الفقهاء على تبني وجهة نظرهم بالقوة. وقد سُميت هذه المشكلة بـــ"المحنة، " وذلك عندما حاولت السلطةُ في العصر العباسي أن تنحوَ نحو الدولة التيوقراطية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبالتالي شكلت محنةُ خلق القرآن أكبرَ امتحان للضمير الإسلامي.[162]وقد ظهرت نتيجة لذلك الحركاتُ الفكرية المعارضة للسلطة السياسية، ولكن الدولة بدورها حاولت أن تتبنى المشروع الفكري والسياسي، ولكن المأمون لم يكتف بتشجيع فكر المعتزلة ورعايتهم، بل أراد أن ينشر أفكارَهم بقوة سلاح السلطة السياسي وهيبتها، فأرسل إلى ولاته في الأمصار أن يجمعوا فقهاءهم ومفكريهم ويختبروهم حول مسألة "خلق القرآن". وقد قام بفرض رأي المعتزلة عليه رغم تصدي الفقهاء للمحنة، وإصرارهم على عدم صلاحية تدخل الخليفة في الأمور العقائدية، ومحاولتهم الاستقلال عن السلطة. ولكن رغبةَ المأمون في إخضاعهم بالقوة، ولَّدت لديهم الرغبةَ في الانفصال عن الخلافة.

ومن الجدير بالذكر إن أبا حمزة الخارجي علق على بني أمية قائلاً: "أما بنو أمية ففرقةُ ضلالة، وبطشهم بطشُ الجبرية، يأخذون بالظنينة ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضةَ من غير موضعها ويضعونها في غير أهلها."[163] وإذا كان العباسيون قد فرضوا القولَ بخلق القرآن لتكون نظامياً معرفياً جديداً للدولة، فإن مفكري النظام الأموي وخلفاءه قد رفعوا مقولة "الجبر" تبريراً لمظالمهم: "إنما نأتي أعمالَنا بقدَر الله." وقد كان لذلك رد الفعل الفكري المباشر: "كل شيء بقضاء وقدَر إلا المعاصي." وقد تطور هذا الأمرُ إلى

---

[162] انظر: برهان غيلون، محمد سليم العوا. ***النظام***. مرجع سبق ذكره، ص64.

[163] عمر بن بحر الجاحظ، **البيان**. مرجع سبق ذكره، ص489.

تضاد بين "الجبرية" و"القدرية، "[164] وفي ظل الصراع الذي دار حول مدى المرجعية السنية، وبهذا فقد ظهرت النصوصُ السنية كفكر ملائم وأهداف للسلطة السياسية. وذلك بقدرتها الدائمة على أن تكون المنهجَ الفكري الملائم لتجنيد مزيفي النصوص الناطقة دائماً بتوجيهات السلطة وأهدافها.

2.4 المعرفة الأخلاقية: بين شرعية الحكم وشرعنته

ترتبط كل سلطة بتأويل، إذ التأويل قرينُ الإمامة، ويحتوي ما في الإمامة من سلطة. وكما يعتقد علي مبروك، فإن السلطة هي شكلٌ من أشكال التكثيف لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي تنتمي للحقل السياسي، وهذا الانبثاق للسياسة من خارجها هو ما يبرر جوهرَ التأويل لكل سياسة. وعليه، فإن الإمامةَ هي تأويلٌ في العمق، بينما السلطة أو السياسة هي صراع الظاهر.[165] وبالتالي، فالسلطة هي الوجهُ الآخر للتأويل، ولكن الصراعَ ما زال قائماً على الأرض نفسِها أرضِ تأويل النصوص الدينية لتنطبق بها. وقد جُعل ذلك التراث الإسلامي الإطار المرجعي الوحيد لكل معرفة ولكل ممارسة وسلوك متصل بالسلطة.

---

[164] انظر: الطبري. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره. ج7، ص 43.

[165] انظر: علي مبروك. ***عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد***. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2004، ص 81.

2.5.1 الخطاب السياسي في الإسلام

لقد ظهرت الخلافةُ في الإسلام على أساس أنها حاميةٌ للشرع الإسلامي، أي أنها انبثقت من أصول دينية لتتابع بناء دولتها السياسية، وقد استندت في ذلك على أصول دينية، ومن هنا نرى أن الخطابَ السياسيَّ الإسلامي تأسس على مبادئ وأصول دينية، وأن جزءاً كبيراً من النص الديني ارتبط بما يعرف بأسباب النزول. ومن جهة أخرى، تعددت مستويات الخطاب نتيجةً للتحول الذي حدث في حال المخاطبين خلال العشرين سنة أو يزيد التي تكوَّن خلالها النص، وبدأت الصراعاتُ تولّد الخطابَ السياسي الإسلامي المستندَ إلى النص الديني.

ومن الجدير بالذكر أن أصحاب الخطاب السياسي والديني في دولة الخلافة استخدموا مصطلح "الفتنة" للوقوف أمام المعارضة وقمعها، معتمدين في ذلك على صلاحياتهم التشريعية التي أمدهم بها القرآن الكريم وكُتب الحديث والسنن. وبهذا حاربت القوى المعارضة السلطةَ السياسية بنفس السلاح، حيث تسلح خطابها السياسي بالاستناد إلى النص الديني.

أما الآداب السلطانية، فقد جاءت نتيجةً لتطور الفكر السياسي الإسلامي، وذلك من خلال محاربته للحركات الفكرية الخارجة عن السلطة السياسية وسلطة دعمها الشرعي، وبذلك لم تستطع السلطةُ السياسية أن تفكر في الموضوع السياسي بعيداً عن الدين، أو دائرة المعيارية الأخلاقية الممزوجة بالتقوى والأخلاق.[166] فقد كان الاهتمامُ المركزي لكتابة الآداب السلطانية يتحدد في الدور التربوي المتمثل في إعادة إنتاج أخلاق الطاعة المدعمة للاستبداد السلطاني

---

[166] أنظر : كمال عبد اللطيف. ***في تشريح***. مرجع سبق ذكره، ص257

السائد، وذلك بالاستناد إلى قراءة معينة للإسلام، وإعادة إنتاج تدبير العناية الذي يضع الملوكَ في مرتبة الرعاة والآباء والمستخلَفين المستأمنين على مصير العباد. وعليه، يَعتبر الماوردي السياسةَ جزءاً من الدين، وأن استمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين، وأكثر من ذلك فالسلطة المنفصلة عن الدين حتى لو كُتب لها أن تستمر، تظل غير شرعية في نظره. وهكذا، فقد بُني الخطاب السلطاني على الفكر الديني المبني على النص ليكونَ الفكرُ في خدمة دولة الخلافة السياسية.

2.5.2 الأساس الإلهي للسلطة

بوفاة النبي بدأ الصراعُ على الحكم، وظهر العديدُ من الفِرق التي تطالب بحقها في الإمامة، وقد رأت كلُّ فرقة أن تستندَ إلى أساس ديني، وذلك لتكونَ نظرياتُها السياسية مقبولةً شرعاً، ولكن مع تطور الصراع السياسي، تطور مفهومُ الخلافة من خلافة النبي إلى خلافة الله، ونرى ذلك بوضوح عندما استندَ عثمانُ إلى الحق الإلهي بالسلطة، وهذا ما جعل عثمان يرى أن خلافته حقٌ خصه الله به، وبذلك لم يستجب إلى الثائرين عليه بصفتهم لم يمتلكوا الشرعيةَ والحق لعزله. [167] ولكن في عهد بني أمية تطور الفكرُ السياسي، وقد اعتقد بنو أميةَ أن الله اختارهم ليكونوا خلفاءه في الأرض، بينما لم يقبل الفقهاءُ ذلك. ولكنهم مع ازدياد الجبروت والاستبداد في ظل الدولة العباسية ساندوا في ذلك، وقبلوا الخليفةَ باعتباره خليفةَ الله في الأرض، وبهذا أصبح الخلفاءُ مسؤولين أمام الله وليس أمام الأمة.

---

[167] انظر: ميز فارس. ***اختلاف*** . مرجع سبق ذكره، ص 141.

ومع تطور حركة الترجمة، جمع الفقهاءُ بين الأفكار السياسية الفارسية والفقه الإسلامي، حيث تبلورت نظريةُ الحق الإلهي، واستُغلت هذه النظرية من طرف الخلفاء والسلاطين في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ". حتى أفهموا الناسَ أن طاعةَ الأئمة من طاعة الله وعصيانَهم من عصيان الله، ثم لم يكن الخلفاء ليكتفوا بذلك، وظله الممدود على عباده."[168] ولذا، فقد ذهب بعضُ الفقهاء لجعل السلطة الممثلة في الخليفة من الأسس الدينية التي لا يصح الإيمانُ إلا بها، إذ يرى الماوردي أن الإمامةَ تقوم بعقد واجب مفروض بإجماع الأمة ويقول: "إن الله جلَّت قدرتُه ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وأجمع الكلمةَ على رأي متبوع". [169]

ولعله من الواضح أن الآداب السلطانية جمعت بين المقدس والسياسي، ويؤمن البعض بأن الآداب أدت إلى تسييس (الله) المتعالي وتشييئه ليصبحَ ضامناً للنظام الاجتماعي والسياسي، ورفع به السلطان ليكون امتداداً للمقدس.[170] وقد "كانت الحكمةُ من وجود السلطان في الأرض تتمثل في كون الملك يشكل واحداً من حجج الله على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحده، فلا يستقيمُ نظامُ العالم بدون الله، ولا يستقيمُ حال المعاش بدون سلطان قاهر، بل لا تستقيم أحوالُ البلد إلا

[168] ابن خلدون. ***المقدمة***. مرجع سبق ذكره، ص94.

[169] أبو الحسن علي بن محمد، الماوردي. ***الأحكام***. مرجع سبق ذكره، 5.

[170] انظر: كمال عبد اللطيف. ***في تشريح***. مرجع سبق ذكره، ص148- 149.

بوجود سلطان واحد، مماثل الإله الواحد."[171] ومن هنا نرى أنه يوجد هناك تساندٌ بين المقدس والسلطة، باعتباره ركيزةً تمنع إمكانية وجود كل منها بشكلٍ مستقلٍ عن الآخر.

ونلاحظ مما سبق أن الفقيهَ يعمل على إرساء دعائم مؤسسة الملك باعتبارها أمراً واقعيّاً، وبهذا يبتعد عن مقارنتها بالشرعية الدينية. ويقوم بتطويع الدين للسياسة. كما يعمل على أسلمة الآداب السلطانية، وذلك يضمن فكرةَ الطاعة، ليكون الخليفةُ "الملك" حارساً ومؤتمناً على الملك والتاريخ الإسلامي. وبذا، فقد تحولت السيادةُ إلى ولاية شرعية مع أنها لا تقوم على أساس شرعي، ولكنها استندت إلى القوة والحيلة، وساندها في ذلك الفقهاء، فالفقهاء لم يفكروا بمدى تطبيق الدولة للشرع، بل فكروا في تطبيق دعائم الدولة ومساندتها في الحصول على الشرعية.

2.5.2 الطاعة

لقد اتفق معظمُ الفقهاء والمتكلمين على وجوب وجود خليفة "الإمام" وهو فرض على الأمة كلها، وبوجود خليفة "الإمام" يسقط هذا الفرض عن الأمة، مثله مثل سائر فروض الكفاية.[172] وبالتالي، فأمر الدين لا يستقيمُ إلا باستقامة أمور الدنيا: أي أن الدينَ يتطلب إقامة الشعائر والحدود، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء، وهذا كله لا يأتي إلا بقيام "سلطان مطاع" يتولى تنفيذ أوامر الله وأمور العباد. وقد استند هؤلاء الفقهاء إلى بيان أن

---

[171] محمد بن الوليد الطرطوسي. ***سراج الملوك.*** (تحقيق: جعفر البيتاوي)، ط1، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990، ص 85.

[172] انظر: محمد عابد الجابري، ***فكر ابن خلدون.*** مرجع سبق ذكره، ص 123.

ضرورة وجود الإجماع الإنساني، وهذا باستنادهم إلى نصوص من الكتاب والسنة، تبرر وجهات نظرهم.

وثمة رأيٌ بأن الطاعةَ إنما انتقلت إلى الثقافة العربية وقيمها السياسية من الموروث الفارسي، وكان ابن المقفع، ومن قبله عبد الحميد الكاتب، المشرعَ الأول للقيم الكسروية باسم الدين. هذا إضافةً إلى نقلهم أن أرديشر يرى سعادة الرعية في طاعته، وذلك انطلاقاً من كون طاعته من طاعة الله.[173] وقد ادعى المنصورُ أنه يحكم بإرادة الله، فتكون "طاعة الإمام من طاعة الله."[174] ونرى أن الدولة الإسلامية قامت بتبني القيم الكسروية، وأسلمتها، ومن ثم دمجها في الثقافة الإسلامية، وهذا يبدو واضحاً في رسائل الوليد للأمصار عندما عقد البيعةَ لأبنه الحكم، وجعله وليّاً لعهده، وأكد على مفهوم طاعته لابنه كون الطاعة تدعم وجودَ الملك.

وقد استند بعضُ الفقهاء إلى القرآن والسنة. وذلك في طريقهم لتسييس الشرع لخدمة السياسة، ومن جملة ما استندوا إليه الآية: "يأيها الذين أمنوا أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم، " وذلك للإعلاء من شأن الخليفة بكونه وليَّ أمر المسلمين، ويجب الانقيادُ إليه وطاعته. أما الماوردي، فقد استند في تسييسه للطاعة إلى الحديث النبوي" سيليكم من بعدي ولاة، فيليكم البرُّ ببره ويليكم الفاجرُ بفجوره، فأسلموا وأطيعوا في كل ما وافق الحقَّ فان أحسنوا فلكم ولهم وإن

---

[173] انظر: أرديشر. ***عهد***. مرجع سبق ذكره،

أبو الحسن المسعودي. ***مروج الذهب ومعادن الجوهر***. (تحقيق: سعيد محمد اللحام)، بيروت: دار الفكر، 1997.

[174]ص305.

أساؤوا فلكم وعليهم." [175] ونلاحظُ من ذلك أن الماوردي يقر بوجوب طاعة الخليفة سواء كان صالحاً أو مستبداً. وبذا، فقد ارتكز الخطابُ السياسي على الدعوة إلى الطاعة، والخضوع والامتثال والصبر، حيث بلورت الآداب السلطانية دليلاً جامعاً في مجال الدعوة إلى لزوم الطاعة، بل والتغني بها وتمجيدها، إلى درجة أن تتحول فيها السياسةُ السلطانية إلى سياسة للطاعة المطلقة، طاعة السلطان المطلق. أي أن الطاعةَ قد شكلت المقابل الموضوعي للسلطة السياسية المستبدة عبر التاريخ، وتم اعتبارُها فضيلةً كبرى في كل الخطابات السياسية ذات الطابع التسلطي بما هي قيمة أخلاقية ضرورية لكل نظام في المجتمع وفي السياسة.

2.5.3 الشورى

لقد كان النبي قدوة للمسلمين في أقواله وأفعاله. وفي جانب الشورى قام النبي بمشاورة المسلمين في الكثير من القضايا التي لم يكن فيها نص من الله. حيث شاور النبيُ جماعةَ المسلمين يوم الخندق، ويوم بدر، ومورست الشورى انطلاقاً من مدلولها في القرآن بقصد الوصول إلى الأفضل: "وشاورهم في الأمر وإذا عزمتَ فتوكل على الله."[176] ، ويرى البعضُ أن اجتماع المهاجرين والأنصار في السقيفة بعد وفاة النبي، والنقاش الذي دار بينهم على من سيخلف النبي، يمثل الشورى بالمعنى السياسي. ولكن ذلك النقاشَ لم يدُر بمعنى الشورى ولم يجسدها، بمعنى الرأي والرأي الآخر، حتى يتوصلوا لتنصيب خليفة، وبهذا كان الرأيُ لعمر وجماعة المهاجرين في ظل تخلف علي عن مبايعة أبي بكر.

---

[175] أبو الحسن علي بن محمد، الماوردي. ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية***. مرجع سبق ذكره، ص53.

[176] انظر: ابن قرناس. ***رسالة حول الخلافة وحكم الله***. كولومبيا: منشورات الجمل، 2008. ص119- 120.

وقد أوصى أبو بكر أن يخلُفه رجلُ السقيفة الثاني، عمر بن الخطاب، في منصب الخلافة، ولم تلقَ هذه الخطوةُ معارضةً لجمهور الصحابة، لا قبل القرار ولا بعده، وما قام به أبو بكر كان منسجماً مع العرف السياسي المقترن بمؤسسة السيادة القبلية، حيث كان من حق السيد ومن ضمن صلاحياته أن يوصي بمن يخلُفه في منصبه بعد موته. أما خطوةُ عمر في تعيين "جماعة الشورى" لاختيار من يخلُفه في منصبه، فقد كان تطبيقاً للمبدأ السياسي الذي أرسى أبو بكر دعائمَه في مؤتمر السقيفة وهو مبدأ قرشيةُ الإمامة، إذ إن جماعةَ الشورى الذين سماهم كانوا جميعاً من قريش، ومن فئة المهاجرين.

ويرى بعض الفقهاء أن الشورى مقتصرةٌ على "أهل الحل والعقد، " الذين يقومون باختيار الخليفة، ويتبعهم العامةُ في ذلك: كونُهم الأقدرَ في اتخاذ طريقة مبنية على الإيمان، وبالتالي كانت الشورى الوسيلةَ الإسلامية الشرعية للوصول إلى الحكم.[177] غير أن "الشعوذةَ" الفقهيةَ التي ابتكرت "أهل الحل والعقد" لم تحدد طريقةً لاختيارهم هم، ونرى من ذلك أن الخلافةَ فيما بعد الراشدية اقتصرت على ولاية العهد أو عن طريق القوة! فالشورى التي مورست في الإسلام، وإن كانت وسيلةً لاختيار الخليفة كما فعل عمر، اقتصرت على مجموعة محددة من الصحابة، ولكن الشورى كانت أوسعَ في الممارسة والتطبيق في عهد النبي.

[177] انظر: عبد القادر عودة. ***الإسلام وأوضاعنا السياسية***. القاهرة: دار الكتاب، 1951. 154- 155.

2.6 خلاصة

لقد خضع النصُّ الديني لمقتضيات التنظيم والمأسسة، وتمثلت المأسسةُ في الانتقال من النظرية إلى التطبيق، أي مما هو موجودٌ بالقوة إلى ما هو موجود بالفعل، ومن خلال هذا الانتقال تعرض النصُّ الديني لفقدان بعض مبادئه، واكتساب خصوصيات يمليها الواقعُ بكل تناقضاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وقد ظهرت التأويلات العديدة التي تبناها الأشخاص والجماعات حول إدخال النص الديني في نظرية الحكم، لتتغلبَ فيه الجماعاتُ بعضها على بعض. وبالتالي، خضع النصُّ الديني لتأويل يناسب وجهاتِ نظر الحركات السياسية في تجنيد النص الديني لخدمة مؤسسة الخلافة، حيث هذه الحركات عن أجوبة في النص الديني لأسئلة غير مجابة، وكانت هذه الأسئلةُ تدور حول مَن أحق بالخلافة، والشروط الواجب توفرها في الخليفة، إضافةً إلى أنها بحثت في النص الديني عن مدى شرعية الخلافة، وبالتالي أدخلت النصَّ الديني في مأسسة نظرية الحكم بعد وفاة النبي وغياب الوحي، حيث تلازمت الرسالةُ الدينية مع تلك الدنيوية التي اجتمعت في شخص النبي.

وقد ارتبطت الدولةُ بفكرة التمثيل الرسمي للنص الديني وتطبيقه، وتحولت السياسةُ في الواقع إلى ولاية شرعية. وفي إطار الصراع السياسي، تعاقبت الدولُ التي لم تقم على أساس شرعي، وإنما استندت إلى القوة والحيلة. ولكن الفقهاء لم يتهموها بالخروج عن الشرع، بل بحثوا لها عما يبرر وجودَها داخل الشرع، واعتبرت وسيلةً ضرورية، وارتبطت الشريعةُ بالشرعية، ما جعل الصراع عليها أقوى، إذ أصبح أيُ طالب للسلطة يعرف أنه لا يستطيعُ أن يجعلَ سلطته مقبولةً

ومشروعة إلا في اللحظة التي ينجح فيها في حسم الصراع فكرياً. وبالرغم من أن المفهوم الفقهي للنظام السياسي قد بُني على بعض العناصر المستمدة من القرآن والسنة، إلا إن القرآنَ والسنة بقيا مخزوناً احتياطيّاً في جعبة علماء السلاطين الساهرين على تزويد السلطة بسلاح "الشرعية" والمحفزين للمجتمع على ضرورة "الطاعة، " إذ كان الخلاف بين الفقهاء والحركات الفكرية على شرعية مؤسسة الخلافة دينيّاً، بينما كان الخلاف بينهما فكريّاً على ضرورة مؤسسة الحكم التي جعلها النص الديني ضرورةً شرعيةً ودنيويةً في آن.

الفصل الثالث: التجربة البيانية ومأسسة النص

3.1 تمهيد

3.2 مفهوم النص وأدوات مأسسته

3.3 النص والأخلاق

3.4 ثنائية الخليفة والفقيه

3.5 المؤسسة البيانية في مواجهة البرهان والعرفان

3.6 الأخلاق كمجازفة بيانية بين العرفان والبرهان

3.7 خلاصة

"....إني رأيت طائفةً يعتقدون في أنفسهم التميزَ عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء وقد رفضوا وظائفَ الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائرَ الدين من وظائف الصلواتِ والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدودِه، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيودِه، بل خلعوا بالكلية رَبقة الدين بفنونٍ من الظنون يتّبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون. "

الغزالي- *تهافت الفلاسفة*

3.1 تمهيد

يتناول هذا الفصلُ مدخلاً تعريفيّاً للنص وأدوات مأسسته، وهي: الاجتهاد، والقياس، والإجماع، والتأويل. وينتقل، بعد تفصيلها، إلى بدايات استخدام النص الديني كوسيلة ثانية، بعد الآداب السلطانية الفارسية المترجمة والمؤسلَمة، إلى تلازم المصلحة بين الخليفةِ والفقيه لمحاولةِ إلقاء الضوء على "الخدمات" البيانية التي قدمها الفقهاءُ لصالح الخلفاء في مواجهة كلٍ من أهل البرهان–الفلاسفة وأهل العرفان–الصوفية.

وفي هذا الإطار، لا بد من الإشارةِ إلى أن القرآنَ شكّلَ أساسَ الحضارة العربية الإسلامية باعتباره نصاً لغويّاً وكتابَ العربيةِ التي أنبتت أسسها وعلومها على أساس لا يمكن تجاهلُ دور "النص" فيه. فالنصُّ الديني لم يكن بعيداً عن الواقع العربي المرتبط بالشعر والكهنة والجن، حيث نزل القرآنُ عن طريق الوحي؛ وظاهرةُ الوحيِ و"النبوة" لم تكن مفارقةً للواقع العربي، ولذا لقيت قَبولاً لدى البعض.[178] ويرى أدونيس أن هُويةَ المجتمع الإسلامي الأول وثقافتَه قامت على الوحي، ولم تعد في جوهرها، اكتساباً،[179] وبالتالي لم تتكون هُويةُ المجتمع الإسلامي نتيجةَ تفاعلٍ بين النشاط العقلي وحركة الواقع، بل كانت مجموعةَ معتقدات مصدرُها الوحي. إذ لم يظهر الإسلامُ في بيئةٍ خالية من المعتقدات والمصالح، فجوبه النصُّ الديني بمعارضة تباينت أشكالُها ودرجاتها من قبل القرشيين.

---

[178] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.*** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2000، ص 9 ، 34.

[179] انظر: أدونيس. ***النظام والكلام.*** بيروت: دار الأدب، 1993. ص 167.

وقد شكَّل الوعي الديني المطبوع بصورة "النبي" كنموذج مثالي أعلى حقيقة تاريخية يصعب إنكارُها، وتشكل الوعي الديني الإسلامي من خلال الأحداث المعاشة في المدينة، وأنماط الإدراك وطرق قراءة الأحداث من قبل الأجيال المتعاقبة من المسلمين حتى القرن الرابع.[180] وقد ساهمت هذه الأجيالُ في تشكيل الوعي الإسلامي، ومفهومِ القراءة ذي المعنى التأويلي كطريقة تترجم بها القراءةُ على أرض الواقع وتجسَّد على أنها تصرفاتٌ وأنواعُ سلوك أخلاقية وسياسية. كما شكلت الآياتُ والأحاديث نموذجاً مثاليّاً أعلى لتوجيه الوجود البشري، وظلت تشكل حقائقَ مطلقةً بالنسبة للوعي المؤمن، وظل هذا النموذج يمارس تأثيرَه على المستويات السياسية والأخلاقية والدينية.

3.2 مفهوم النص الديني وأدوات مأسسته

لقد أدخل اللهُ الدنيا في الإسلام عبر كلمته المباشرة، ولذلك أحدثت الظاهرةُ القرآنية تطوراً كبيراً في وعي العرب، فالقرآن هو كتاب التعريف بالله، والإسلام هو معرفة الله من حيث إن القرآن هو كتاب البحث عن الله. ولذلك، تكمن جوهرية النص الديني، بالتقديس، إذ سادت روحُ تقديسه للكلمات الدينية، كونُه "كلام الله."[181] وبما أن الحضارةَ العربيةَ الإسلامية تركزت حول "النص" كآليةٍ هامة وأساسية من آليات الثقافة، فقد كان على المسلمين أن يبنوا مجتمعهم في المدينة، ليكون أساساً لدولة واضحة المعالم يحكمها النص. وبالتالي، تابع المسلمون بناء أساسهم الثقافي, وحضارتهم، وذلك لمواجهة الثقافات والحضارات الأخرى المسلحة بتاريخها وحضارتها، وكان

---

[180] انظر: محمد أركون. ***الإسلام***. مرجع سبق ذكره، ص 148.

[181] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني***. لندن: دار سينا للنشر، 1998. ص 70-71.

تراثُ المسلمين في "نص" لم يتم جمعُه بعد. ولذا، كان عليهم جمعُ "القرآن" لمواجهة خصومهم المحليين داخلَ وخارجَ الجزيرة العربية. وقد تم ذلك في عهد عثمان، ثم تبع ذلك جمع الأحاديث النبوية.[182] ولكن انقطاع الوحي بوفاة النبي، ألجأ الخلفاءَ إلى الاجتهاد كونهم يجمعون السلطةَ السياسية والدينية، فنشأت العلومُ والمذاهب الدينية القائمةُ على النص لأهداف دينية وأخرى سياسية.

3.2.1 الاجتهاد

لقد كان النبي المرجعَ الأولَ للمسلمين في شؤون دينهم ودنياهم، وكان إذا سُئل عن مسألةٍ أو حادثة ينتظر نزولَ الوحي، فإن نزل بحكمها أجاب بما أُنزل، وإن لم ينزل الوحي، كان ذلك إيذاناً من الله بأن النبي عليه البت والتشريع فيها. وأحياناً أخرى كان النبي يجتهد في الحكم قبل نزول الوحي. وبالتالي، فالتشريعاتُ في عهد النبي كانت إلهيةً بحكم أن النبي "لا ينطق عن الهوى."[183] وبما أن الوحيَ هو المرجع الوحيد للتشريع، قرآناً وسنة، فلم يكن هناك من مجال للاختلاف في الأحكام، كما أن اجتهادَ النبي كان ضرباً من الوحي: "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحيٌ يوحى، علَّمه شديدُ القوى."[184] وقد ورد في مسند أحمد بن حنبل أنه لما انتصر المسلمون في بدر، وأسروا الكثيرَ من المشركين، فاستشار النبي أبا بكر وعليّاً وعمرَ في أسرى

---

[182] انظر: محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***. (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة، 2001، ص19-20.

[183] انظر: عبد الرحمن زيدان. ***الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي***. القاهرة: دار الحديث، 2005. ص 92- 95.

[184] سورة النجم آية 3.

بدر فقال أبو بكر: "يا نبي الله هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، أرى أن نأخذَ منهم الفدية، " وقال عمر: " والله ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنني من فلان فأضربَ عُنُقَه،"[185] ولكن النبي أخذ برأي أبي بكر فأخذَ منهم الفدية. وقد اجتهد النبيُ هنا في موضوع الأسرى واستشار أصحابَه، والاجتهادُ يكون في فهم النصوص الشرعية التي هي الكتاب والسنة، ومحاولة استخراج العلل التي شُرعت من أجلها الأحكام مع الإحاطة بمقاصد الشرعية وربطها بالمستجدات.

ومن الجدير بالملاحظة أن النبي كان مكلفاً بالإجابة على الأسئلة وحل مختلف القضايا سواء عن طريق الوحي بوجود نصٍ ظاهرٍ أو باجتهادٍ استناداً إلى النص، وذلك لمواكبة الجديد المتوالي بحكم التغيير الذي حدث بعد الهجرة إلى المدينة وما تبعها من أحداث.[186]وبذا، يبدو دورُ النص واضحاً فيما قُدم من أحكام في مختلف الوقائع والقضايا في الحياة الإسلامية. ولكن في ظل غياب التشريع السماوي بانقطاع الوحي ووفاة النبي، لم يجد الصحابةُ أمامَهم سوى الاجتهاد في النص الديني، كتاباً وسنةً، انطلاقاً من الوعي بالمسلمات والقواعد إلى الحكم على ما سُكت عنه ولم تتضح تعاليمُه.

ومن الشائع أن المسلمين الأوائلَ من الصحابة والتابعين، سلكوا سنةَ النبي في أعماله وأقواله، ومن الواضح أن الخليفةَ أبا بكر كان أكثر التصاقاً "بالنص، " وقد قام في خلافته بإتمام الأعمال

---

[185] أحمد بن حنبل. ***مسند الإمام أحمد بن حنبل.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج1، ص29.

[186] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص.*** مرجع سبق ذكره، ص 217. وانظر أيضا: الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي. ***الاجتهاد في مقابل النص.*** بيروت: مؤسسة العلمي للمطبوعات، 1988، ص 77.

التي أراد النبيُ القيامَ بها وقال: "لستُ تاركاً شيئاً كان نبيُ الله يعمل به إلا عملتُ به، وإني أخشى إن تركتُ شيئاً من أمره أن أزيغ." ولذا، فقد أتم أبو بكر بعثةَ أسامة التي أعدها النبي؛ وحارب المرتدين كونهم تخلوا عن سنة النبي ولم يدفعوا الزكاةَ له، كما كانوا يدفعونها للنبي، فكفّرهم بذلك.[187] ونتيجةً للفتح واختلاط العرب بغيرهم من أهل البلاد المفتوحة واجه الصحابة وقائعَ وأحداثاً جديدةً جعلتهم أكثرَ مرونةً في التعامل مع النص، واجتهاداً وتأسياً بالنبي في بعض المواقف.[188] فأبو بكر "كان إذا ورد عليه الخصومُ نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في الكتاب، نظر في السنة فإن وجد قضى بها، وإن أعياه ذلك خرج للمسلمين فاستشارهم."[189] وفي ذلك قال الشافعي: "إذا رُفعت القاعدة للمجتهد، فليعرضْها على نص القرآن، فإن لم يجد، فعلى نص الأخبار المتواترة، فإن لم يجد، فعلى الآحاد."[190]

أما عمر بن الخطاب، فقد كان يمارس الاجتهادَ بشكلٍ أوسعَ، حيث اختلف مع ما جاء في النص بالنسبة لمسألةِ الغنيمة عندما استولى المسلمون على أراضٍ بقوة السلاح بعد فتح العراق والشام. وقد اعتُبرت الأرضُ غنيمةً، ووجب صرفُها حسب ما جاء في القرآن أخماساً، وفقاً للآية: "واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خُمُسَه وللنبي ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن

---

[187] انظر: أدونيس. ***الثابت والمتحول***. مرجع سبق ذكره1994. ص 175- 183.

[188] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص***. مرجع سبق ذكره، ص 79.

[189] بدران أبو العينين بدران. ***تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود***. بيروت: دار النهضة العربية، 1998، ص 52-53.

[190] محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي. ***الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي***. ج4، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995. ص 493.

السبيل."[191] ومع ذلك، فقد رأى عمرُ أن لا تُقسم الأرض للمقاتلين بل تبقى وقفاً على مصالح المسلمين وتُترك في أيدي أصحابها، ويؤخذ منهم الخراج، وذلك لأنها مساحاتٌ واسعة وإذا وُزعت على المقاتلين يستغنون بالأرض، ويتخلفون عن الجهاد، وفي ذلك حرمان لمن بعدهم.[192] ومن الواضح أنه قد رافقت حركةَ الاقتداء بالسنة حركةٌ للفقه بالسنة ومعرفتها، إضافةً إلى الاجتهاد والقياس عليها، حيث تبعها الصحابة، وقد أُثر عن علي قولُه: "تزاوروا وتذاكروا الحديث، فإنكم إلا تفعلوا يَدرُس."[193] وعلى ذلك سار التابعون في الاقتداء بالسنة، ولكن مع اتساع الدولة الإسلامية، وتفرُّق التابعين في البلدان المختلفة، ولم يكونوا على درجة واحدة من العلم والاستنباط والحفظ عن النبي، ظهر في أحاديثهم بعض الأخطاء.[194] ونرى فيما تقدم أن الناس لجأوا إلى التابعين ليعلموهم تعاليم الدين، ويبينوا لهم بعضَ القضايا حسب الظروف التي عايشوها وما تعلموه.

ومع تتالي الأحداث السياسية وظهور الفرق الإسلامية بدأت الآراءُ والأفكار تختلف، كما اختلفت الفتاوى من قُطر إلى آخر، وكثُرت روايةُ الحديث، حيث ظهر ما عُرف بــ"الكذب في الحديث، " وكان ذلك بسبب العداوة الدينية، كما هو الحالُ بالنسبة لليهود والفرس، إضافةً إلى تغالي بعض الطوائف في الحديث ونسبته للنبي كذباً. أما الدولةُ الأموية، والتي عانى منها أصحابُ النبي

---

[191] سورة الأنفال أية 41.

[192] انظر: بدران أبو العينين. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره، ص 59- 61.

[193] أنظر: المرجع نفسه، ص 67.

[194] انظر: عبد الجواد خلف، ***التشريع الإسلامي جذور الحضارة وأدواره التاريخية***. مدينة نصر: دار البيان، 2003. ص128. 73.

والتابعون الكثير، فقد قامت بقتل بعضِهم بسبب معارضتهم لها، وخاصةً الحَجاج وما فعله مع أنس بن مالك.[195]وقد كان هذا ومثله ما دعا العلماء لمحاولة تصحيح الأخطاء في الحديث. أما عمر بن عبد العزيز فقد كان أولَ من أمر بتدوين السنة، إذ خاف من ذهاب العلماء ودروس العلم، حيث إن السنة تثبيتٌ لوحي الله، وقد أصبح تعليمُها يقترن بتفسير القرآن، وكان هذا التفسير في عهد النبي، فكان الصحابةُ يسألونه عن الآيات التي يشكل معناها عليهم، فيفسرها لهم.

ونتيجةً لهذا الاقتران بين السنة والقرآن، باعتبارهما أصلَ الأصول في الحضارة العربية الإسلامية، تم جمعُ السنة كما جُمع القرآن، وقامت عليهما العلومُ الدينية ومن بينها الاجتهاد كما كان الأمر في القرآن.[196] وبالتالي، ظهرت المدارسُ الدينية في الحجاز والمدينة والكوفة، كما ظهرت مذاهبُ الفقه بأنواعها في بداية القرن الثاني الهجري مع ظهور الدولة العباسية. وعند ذلك حظي الفقهاءُ بنوع من حرية الاجتهاد، مع نمو وتطور الحياة العلمية وما رافقها من تدوين العلوم تدويناً علميّاً، وكثُرت الفتاوى في المسألة الواحدة، وتمسك كل فقيه بآرائه، والاحتجاج بها على أسس سليمة وعلمية. ولكنَّ سقوطَ بغداد وإحراقَ الكتب الفقهية والعلمية فيها، [197]وما رافق ذلك من تقطيع أوصال الدولة الإسلامية إلى عدة دول، يقوم على كل واحدة منها أميرٌ للمؤمنين، ضعُفت روحُ الاستقلال في التشريع تبعاً لضعف الدولة السياسية، فانعدم التجدد، وماتت ملَكة

[195] انظر: بدران أبو العينين. ***تاريخ.*** مرجع سبق ذكره ، ص 74- 75.

[196] انظر: عبد الجواد خلف، ***التشريع.*** مرجع سبق ذكره. ص128.

[197] انظر: بدران أبو العينين بدران. ***تاريخ.*** مرجع سبق ذكره، ص 80- 90.

البحث في الفقهاء. وإثر ذلك، رأى أهلُ العلم بغلق باب الاجتهاد، وكان ذلك منذ قرار الخليفة المعتصم بأن يتوقف علماءُ الفقهِ في المدرسة المستنصرية عن تدريس أي فكر خلافَ أقوال الأئمة الأربعة. ومع ذلك، استمرت محاولاتُ الاجتهاد عبر العصور، ولكنها كانت ومضاتٌ متفرقة، تفقد التواصلَ وتَسبح ضد التيار.[198] وهنا، أضفيت صفةُ القداسة على النص الديني، وذلك ببدء آيات النص بـــ"قال تعالى" وتنتهي بـــ"صدق الله العظيم." وبهذا، امتلك النصُ صفةَ القداسة، ووُضعت الخطوطُ الحمراء، واكتسب النص، في معظم الأحيان، صفةَ اللا-مفكَّر فيه.

3.2.2 القياس

يُعتبر القياسُ أصلاً من أصول الفقه، وهو دليلٌ عقلي يثبتُ به المجتهدُ للواقعة التي لم يرد دليلٌ على حكمها بعد مساواة الفرع لأصله في علة الحكم. فالقياس، بالتالي، هو إلحاقُ أمرٍ لا نصَّ فيه ولا إجماع بآخرَ منصوصٍ على حكمه أو مجمعٍ عليه، وذلك بسبب تساوي الأمرين في العلة.[199] فالقياس، إذاً، واسطةٌ في أن دليل حكم الأصل دالٌ على حكم الفرع، ويكمن القياسُ بوجود أربعة أركان، وهي: الأصل وهو ما ورد في النص حكم عليه؛ والفرع وهو ما يُطلب معرفة حكمه بطريق القياس؛ والحكم الشرعي وهو الذي يراد إثباتُه؛ والعلة وهي مشتركة بين الأصل والفرع وبها يأخذ الفرعُ حكمَ الأصل.[200] وبالتالي، تكمن أهميةُ القياس في التحقق من وجود العلة

---

[198] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص***. مرجع سبق ذكره، ص 186-190.

[199] انظر: بدران أبو العينين بدران. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره، ص 203- 205.

[200] انظر: المرجع نفسه، ص 205.و انظر أيضاً: نور الدين عباسي. ***الاجتهاد الاستنباطي، مفهومه- حجيته- مجاله- ضوابطه***. بيروت: دار ابن حزم. 2007، 72.

الجامعة بين الأصل والفرع، وبما أن العلة هي الأصل الذي شعَّب الأبحاث ووسع فروعَها، فقد بحث فيها المجتهدون بحثاً علميّاً، ولكن المجتهدين استندوا إلى الكثير من الضوابط لتوسيع أبحاثهم.

وقد كان القياسُ معروفاً في عهد الصحابة والنبي، فقد استعمله الصحابةُ في عهد النبي، إذ حكم سعدُ بن معاذ في بني قريظة بأن يقتل مقاتلوهم، وتسبى نساؤُهم وتذرى ذراريهم. فقال له النبي "حكمتَ فيهم بحكم الله، "[201]وأخذ سعد بذلك قياساً على المحاربين المذكورين في الآية: "إنما جزاء الذين يحاربون اللهَ ورسوله..."[202]غير أن الفِرق اختلفت، على صعيد آخر، في جواز التعبد بالقياس، وهل هو جائز عقلاً أو ممتنع، حيث قالت جماهيرُ السلف والخلف بالجواز، ولكنهم افترقوا في ذلك إلى ثلاث فرق: القائلين بجواز الوقوع، حيث إن القياسَ وقع بجواز السمع فقط، فالمعتزلةُ قالت وقعَ بدلالة السمع والعقل؛ والثانية قالت بالجواز دون الوقوع لكون دلالة السمع عليه قطعيةً، وأبو الحسين اعتبرها ظنيةً؛ وثالثة رأت أن التعبد بالقياس وقع مطلقاً من غير تخصيص ببعض الصور.[203]ومن الجدير بالاهتمام أن القياس لا يكون إلا في الأحكام الشرعية العملية، ويجب أن يكون الحكمُ معقول المعنى، بحيث يدرك العقلُ سببَ شرعيته، أو يوجد في النص سببٌ لشرعيته. وقد رفض ابن حزم القياس، وذلك لأن كتابَ الله وسنةَ نبيه فيهما

---

[201] انظر: عيسى منون الشامي الأزهري. ***نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص21-23.

[202] القرآن، سورة المائدة، الآية 33.

[203] انظر: عيسى منون الشامي الأزهري. ***نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول.*** مرجع سبق ذكره، ص 57- 59.

كل غنية، ولا تحتاج للقياس لأن الكتابَ والسنةَ واضحان، كما طعن ابن حزم في أدلة القائلين بالقياس.[204] وفيما اعتبر جمهور الأصوليين القياسَ من أصول الفقه، لأنه من أدلة الفقه كالكتاب والسنة، ذهب الغزالي إلى ما رآه ابن حزم، حيث رأى أن القياسَ لا يعتبر من أدلة الفقه، لأن الأدلة هي المثمرة للقياس من طرق الاستثمار، وقد قال الغزالي: "إنا لا نسلم أن القياسَ بناء على حجة ليس مثمراً، بل هو مثمر كالكتاب والسنة، (اللهم) إلا أن يقال: إن القياس واسطةٌ في أن دليل حكم الأصل دال على حكم الفرع." [205] ومن الواضح أن المعتزلةَ تعتقد بعدم صحة القياس إذا لم يكن موافقاً لما جاء في الكتاب، وبهذا نرى أن القرآن لا يتناقض مع العقل والقياس، لكن الفقهاء اختلفوا في كون القياس عقلياً أم نقلياً. كونه يقوم بعرض مسائل لم يتم فيها الحكم على أخرى تم فيها الحكم.

أما من يقيس فيجبُ عليه أن يكون عالماً بما مضى في قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ويجب أن يكون صحيحَ العقل، وفي ذلك قال الشافعي: "لا يقيس إلا من جمع الآلةَ التي له القياس بها وهي العلم بأحكام كتاب الله. فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن نبي الله، فإذا لم يجد سنةً فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس."[206]

---

[204] انظر: بدران أبو العينين بدران. ***تاريخ.*** مرجع سبق ذكره، ص 205- 206.

[205] عيسى منون الشامي الأزهري. ***نبراس.*** مرجع سبق ذكره ص202.

[206] محمد محمود محمد فرغلي. ***بحوث في القياس.*** 1983. ص14.

3.2.3 الإجماع

الإجماع عبارةٌ عن اتفاق أهل الحل والعقد، أو اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على أمر من أمور الدين، وهو نوعٌ من الاجتهاد، وهذا التعريف ما أكده ابن قدامة، بينما عرف الغزالي الإجماعَ بأنه اتفاقٌ من أمة محمد خاصة على أمور من الأمور الدينية.[207] ولا بد للإجماع من سندٍ على النص من الكتاب أو السنة، فالكثيرُ من المسائل التي لا خلافَ فيها ثبتت بالإجماع،[208] وبالتالي فالإجماع يتفق مع القياس في بحثه عن حكم، ولكن يجب أن يجمع عليه أهلُ الحل والعقد.

ولقد كانت بعض أعمال الصحابة مجمعاً عليها، وتمثل هذا الإجماع في الآراء التي اتفق عليها الصحابةُ بعد مناقشتها، والتي كانت تنتهي إلى رأي تلتقي عنده الأفكارُ كلُها، فهذا الإجماع هو حجةٌ في ذاته. وبهذا قال الفقهاء في اعتبار إجماع الصحابة حجةً يؤخذ بها إلا الخوارج والشيعة،[209] ولكنَّ الصحابةَ والتابعين كانوا يذهبون إلى وجوب اتباع السنة بغض النظر عن وجود إجماع عليها.

---

[207] انظر: عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الله السريس. ***المسائل الأصولية المتعلقة في الأدلة الشرعية***. ج2، لرياض: مكتبة الرشد، 2005. ص704.

[208] انظر: نور الدين عباسي. ***الاجتهاد***. مرجع سبق ذكره ص 316– 331.

[209] انظر: محمد أبو زهرة. ***تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية***. القاهرة: دار الفكر العربي، 1996. ص 252.

غير أن العلماءَ اختلفوا حول إمكانية وجود الإجماع عادةً، حيث اعتبر أهلُ السنة والزيدية والإمامية الاثنا عشرية أنه يمكن انعقادُه عادةً، وأنه قد وقع فعلاً. ومن الأحكام الشرعية بالإجماع اتفاق العلماء على تقديم الدين على الوصية، وفي ذلك قال الآمدي: "اتفق أكثرُ المسلمين على أن الإجماع حجةٌ شرعية يجب العمل به على كل مسلم."[210]بينما اعتبرت المعتزلةُ وبعضُ الشيعة أنه غير ممكن عادةً ولا عقلاً، ويذهب هؤلاء إلى أن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم، ولكن انتشارَهم في مشارق الأرض ومغاربها يمنع نقلَ الحكم الذي اتفقوا عليه. وبالتالي، إذا امتنع نقلُ الحكم امتنع اتفاقُهم.[211]وهم في حكمهم يستدلون بالآية: "يأيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول."[212]

أما الغزالي، فيرى أن القياس وكذلك الإجماع يكون في ظاهر النص.[213] بينما يعتبر ابن قتيبة أن الإجماع أكثر أهميةً من رواية الحديث، فقال: "إن الحق يثبتُ عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية، لأن الحديثَ قد تعترض فيه عوارضُ من السهو والإغفال، " ويشترط للإجماع أن يكونَ على القطع في مسألة ظنية، ومن ذلك الآية: "ومن يشاقون الرسول من بعد ما تبين له

---

[210] عدنان كامل السرميني. ***حجية الإجماع***. جدة: دار نور المكتبات، 2004. ص 125. الأحكام للآمدي ح1 ص 200.

[211] انظر: شعبان محمد إسماعيل. ***دراسات حول الإجماع والقياس***. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993، ص47- 49.

[212] القرآن، سورة النساء، آية 59.

[213] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص***. مرجع سبق ذكره، ص 193.

الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، "[214] ومن خلال هذه الآية نرى أن الله يحث على اتباع سبيل المؤمنين في أي حكم أجمعوا عليه.

3.2.4 التأويل: باطن النص

لقد قام القرآنُ في تركيبه اللغوي على أوجه متعددةٍ من المجاز، فالمجاز يمارس دوراً هائلاً في استحداث بنية التباسية، والإشكالية المجازية جسّدت حجرَ الزاوية الحاسم في بنية النص الديني. وبالتالي، فالنصُّ الديني يتطلب من مفسريه العلماء النظر الاجتهادي والتأويلي لتتم عمليةُ المواءمة بين النص والواقع.[215]وبما أن النصَّ الديني محورٌ لحضارة أو ثقافة، فالتأويل هو الوجهُ الآخر للنص الذي يمثل آليةً من آليات الحضارة، ولا بد لذلك النص أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، وذلك تبعاً لطبيعة العلم الذي يتناول النص.

فالتأويل، إذاً، "هو الكشف عن الدلالة الخفية "الباطنية" للأفعال بالعودة إلى أصل الأفعال لاكتشاف دلالتها ومغزاها."[216]ويرى ابن رشد أن التأويل هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلَ ذلك في عادة اللسان العربي في التجاوز من

---

[214] القرآن، سورة النساء، آية 115.

[215] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.*** دمشق: دار ينابيع، 1997. ص 271-273.

[216] انظر: محمد أركون. ***القرآن من التفسير.*** مرجع سبق ذكره، ص229.

تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه."[217] أما السهروردي، فيقول: "إن التأويلَ هو صرفُ الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة."[218]فالنص الديني، إذاً، بحاجة إلى تفسير أعمق من التفسير الظاهر، وذلك من حيث إنه توجد للنص أبعادٌ أعمقُ تحتاج إلى حركة "الذهن" أو "العقل"، وبالتالي هي بحاجة إلى حركة تأويل.

ولعله من الواضح أنه سادت في التراث الإسلامي تفرقةٌ في تفسير النص الديني، وكانت هذه التفرقةُ بين ما أُطلق عليه " التفسير المأثور" و"التفسير بالرأي" أو التأويل، حيث هدف التفسيرُ الأول إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص كما فهمه المعاصرون لنزول النص، وذلك من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النصُّ وتفهمها الجماعة، وبالتالي هذه الأدلة هي الوسيط في عملية التفسير.[219]وقد وُصف هذا بالتفسير الموضوعي عند الفقهاء، ولكنه يتعارض مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالةَ

---

[217] انظر: ابن رشد. ***فلسفة ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.*** (تحقيق: لجنة إحياء التراث)، بيروت: منشورات لجنة إحياء التراث، 1982، ص 22.

[218] عبد الهادي عبد الرحمن. ***سلطة النص.*** مرجع سبق ذكره، ص341. وانظر: السهروردي . عوارف المعارف ص 62.

[219] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***النص والسلطة.*** ص 237.

النص تتجاوز حدودَ الزمان والمكان،[220] وبالتالي فهذا التفسير يحوِّل النصَّ إلى "عقيدة" جامدة تؤخذ كمسلّماتٍ وكحقائقَ ثابتةٍ وأزلية. أما التفسير بالتأويل، فيقوم بعملية عكسية ينطلق بموقفه من الواقع الراهن ويحاول أن يجدَ له في النص سنداً أو تفسير. وبالتالي، فهو ينطلق من دلالة يغوص بها في أعماق النص عبر حركة الذهن أو الاجتهاد، وهو ليس بحاجةٍ إلى وسيط، وقد وصفه الفقهاءُ بالتفسير غير الموضوعي، كونُه لم يجد نصوصاً متشابهةً واضحة.

من الجدير بالملاحظة أن النصَّ الديني ذو سمةٍ إشكالية عرفت بمصطلح "المحكم والمتشابه، " وقد كان ذلك في زمن النبي وخاصةً بعد فتح مكة، حيث ظهرت إرهاصاتٌ ضمن أوساط الصحابة الأوائل منذ أن جرى الحديثُ عن "المحكم والمتشابه" و"الناسخ والمنسوخ." وبما أن النص الديني قد أعلن عن ذلك صراحةً في الآية: "هو الذي أنزل عليك الكتابَ منه آياتٌ محكماتٌ هن أمُّ الكتاب وأخرُ متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ تأويلِه، وما يعلمُ تأويلَه إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌ من عند ربنا، "[221] فالنص الذي صرح بذلك حفز الجميعَ بأدوات معرفية وتطلعات أيدلوجية مختلفة. ومن خلال ذلك فتحَ المجالَ أمام حركة نشطة ومتنامية من الجَرح والتعديل والتمحيص والتدقيق، وكان ذلك للوقوف على ما هو محكم وما هو متشابه منه، ونتيجةً لذلك ظهر علمُ التفسير والتأويل كأهم ظاهرة منهجية فكرية.

---

[220] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***إشكالية القراءة والية التأويل***. ط5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999. ص15. وانظر أيضاً: محمد أركون. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***. مرجع سبق ذكره، ص222.

[221] القرآن، سورة آل عمران، آية 7.

ومن المعروف أنه يجب على المؤوِّل أن يكون على علمٍ ودراية بالعلوم الضرورية المتعلقة بالنص، والتي تندرجُ تحت مفهوم التفسير، وبذلك يتوصل المؤولُ إلى تفسير مقبول للنص، وهذا التأويل لا يُخضع النصَ لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والأيدلوجية. كما يجب أن يكونَ المؤولُ على علمٍ بالتغيرات الحادثة في الزمان والمكان. وفي ذلك رأى ابنُ حزم أن التأويل هو انحرافٌ عن النص وعن صورته الحقيقية وهو تجاهلٌ للنص والحقيقة في آن ، واللغة عنده متكاملةٌ ومتطابقة لذاتها لا تحتاج للبحث عن باطن أو ظاهر، وللنص الديني وجهٌ واحد، ورؤيته من جوانب أخرى ستبتعد به عن حقيقته الفعلية.[222]وبالتالي رأى فريق من العلماء أن النص غير قابل للتأويل والتفسير والتغير، وبهذا اقتصروا على التفسير الظاهر له.

وقد كان طبيعيّاً أن موقف بعض الفقهاء لم يُرض ممثلي الفِرق الإسلامية، فصيغة التأويل أحالت النصَّ إلى موضوع بحث نقدي، ومن ثم تم اختراقُ النص بنيويّاً ووظيفيّاً بغيةَ تخصيصه وفقاً للمقتضيات والاحتياجات الوضعية.[223] فالتأويلُ يقوم بالبحث في باطن النص واستنباط الأحكام، ولا يحتاجُ إلى وسيط كما في التفسير، بل يعتمدُ أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف الأصل، وهو بالتالي يقوم على نوع من العلاقة المباشرة بين النص والموضوع، وبهذا يتغلب على التفسير النقلي "الظاهر."

[222] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***مفهوم النص***. مرجع سبق ذكره، ص 234.
[223] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني***. مرجع سبق ذكره، ص 264.

3.3 النص والأخلاق

يعتقد بعضُ المنظرين أن القوانين التي تصون النظامَ الاجتماعي تشبه القوانين الطبيعية، فالقانون الذي يقرر ليس بقانون، فكل قانون يكون في نظر الناس بغض النظر عن كونه أخلاقياً أو اجتماعياً، فهو يأخذ صفةَ الأمر. والأمر يأخذ على القانون صفةَ الضرورة التي لا تدفع، وبالتالي تعتبر فيما بعد نوع القيم المشكّلة للأخلاق.[224] ومن الجدير بالملاحظة أن أصل الأخلاق اختلف باختلاف المدارس التي تناولت تاريخَ الفكر الأخلاقي، حيث فسّرت بعضُ المدارس السلوك الأخلاقي بأنه عبارة عن عادات اجتماعية؛ وغيرها فسرته بالعوامل النفسية ومنها الألم واللذة؛ وثالثة رأت أن العقل وراء الحكم الأخلاقي، وهناك بالمقابل من يرى أن الدينَ هو أصل الأخلاق، [225] فالدين قام دوماً بوظيفة اجتماعية معقدة، وعمل على تدعيم مطالب المجتمع، وشد أزره.

وقد رأى فقهاءُ الإسلام أن الدين هو أساس الأخلاق، فالنص الديني تعرض لجميع مراحل الحياة بتشريعاته وأحكامه، حيث تعرض لعدد من المسائل التي تخص العبادةَ والمعاملات، وكل ما ليس فيه حكم الشرع يجد شرعيته، أو لاشرعيته، على مستوى العقيدة بالتأويل والاجتهاد، إذ الدينُ الإسلامي هو عقيدة وشريعة.[226] وهذا ما أكده ابن مسكويه بقوله: "إن الشريعة تقوّم الأحداث،

---

[224] انظر: هنري برغسون. ***منبعا للأخلاق والدين.*** (ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم)، بيروت: دار العلوم للملايين، 1984، ص37-38.

[225] انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي.*** بيروت: مرجع سبق ذكره. ص 101.

[226] انظر: المرجع نفسه، ص102.

وتعودهم الأفعال المرضية، وتُعدّ نفوسَهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل والبلوغ إلى سعادة الإنسانية بالفكر الصحيح، والقياس المستقيم."[227] في حين يرى الغزالي أن الشريعةَ أساس الأخلاق، ويسمي علمَ الأخلاق بعلم طريق الآخرة، ومرة أخرى يسميه بعلم طريق القلب،[228] وهو بالتالي يعمل على تهذيب النفس ودفعها إلى ممارسة الشريعة، وقد عمل على تكييف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة وخطه رجال الدين من علماء الإسلام، ومَن سبقهم من الأنبياء، والصديقين، والشهداء.

وعند فقهاء المسلمين، شكَّلت الإرادةُ الإلهية المعيارَ المطلق والنهائي للأخلاق، وبذلك فإن خير أي شيء من الأشياء إنما هو نابع منطقيّاً من كونه ما يريده الله، أو ما يأمر بفعله. فعدم حدوث الفعل نابعٌ منطقيّاً من كونه ما لا يريده الله، وبذلك لا يكون شيءٌ خارجَ الإرادة الإلهية. ويرى الفقهاءُ أن الدين أساس المعرفة الأخلاقية، وبالتالي تستند الأخلاقُ إلى مصدر إلهي غيبي.[229]ومن الواضح أن الأخلاقَ نسبيةٌ من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، أو أنها تتبادل المواقعَ مع أضدادها في ظروف خاصة، إذ هناك اتجاهات أخرى في الفكر الإسلامي اعتبرت أن النصَّ الديني في الحضارة العربية الإسلامية يغطي، من الناحية المبدئية، جميعَ نواحي الحياة، إلا أنه ترك للأخلاق مجالَها الخاص. فالدين ليس أساسُ الأخلاق، بل ترك الحكمَ الأخلاقيَ للعقل ليس من أجل استنتاج وجود الله، بل لكون العقل يميزُ بين الخير والشر والحَسَن والقبيح والحق

[227] ابن مسكويه. ***تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.*** القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1911، ص43.

[228] انظر: زكي مبارك. ***الأخلاق عند الغزالي.*** بيروت: دار الجيل، 1988، ص 151. و أنظر الغزال. ***إحياء.*** مصدر سبق ذكره، ص609- 611.

[229] انظر:عادا ظاهر. ***نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل.*** عمان: دار الشروق، 1990، ص 174.

والباطل، وقد بدا ذلك الاتجاه واضحاً لدى المعتزلة وبعض الفلاسفة. وعبر الفكرُ الصوفي عن الأخلاق بأخلاق المريد، فهو صاحبُ الإرادة التي تدور حول فكرة الإقبال بالكلية على الله بالقلب، وذلك لأن هذه الإرادةَ في الفكر الصوفي تنبع من القلب وليس من العقل. ونتيجةً لذلك نرى أن الفكر الصوفي–العرفاني اختلف في الدلالة على الفكر الأخلاقي، وذلك مع انطلاق الجميع من البحث في النص الديني واعتباره أساسَ الأخلاق مهما اختلفت طريقةُ حكمهم على الأخلاق. ولكن النص الديني يبقى هو الأساس في اعتبار هذه الأخلاق وموقفها من مضمون الخير أو الشر، وبذلك تميز الفكر الصوفي عن غيره.

3.4 ثنائية الخليفة والفقيه

لقد نتجت العقيدةُ في الإسلام عن فكرة الإله الواحد المطلق والمتعالي، وعن قراره في اتخاذ محمد الموحى إليه. وبعدها، تمثل مضمونُ العقيدة بشهادة أن لا إلا الله وأن محمداً رسولَ الله التي على أساسها حدد الإيمان، إذ إن قبول العقائد تجسدَ في الأعمال من حيث الخضوعُ للشعائر المدنية والقيام بها وبما أمر به الشرع.[230] وقد قام النبيُ بمهمة التبليغ وتطبيق القانون في المدينة كواقع سياسي، وقد فتح ذلك أفقاً سياسيّاً جديداً مختلفاً عما كان سائداً من قبل، وخلع وجودَ النبي عليه نوعاً من التعالي الإلهي بواسطة الأفق الأخروي ووحدانية الله المطلقة التي عبْرها وَجد التبشيرُ الديني تجسيداته السياسية الأولى، إذ كان النبي يجمع بين كونه نبياً متلقياً للوحي، وقائداً سياسيّاً يُقود جماعة المؤمنين. لكن بعد وفاة النبي حدث صراع سياسي، تمثل في الصراع على

[230] انظر: محمد أركون. ***الفكر الإسلامي***. مرجع سبق ذكره، ص131–132.

السلطة السياسية وممارستها، حيث تجرأت الجهاتُ المتصارعة على النص الديني، [231]ما جعل الخطابَ الديني- القانوني يتمدد ويتوسع حتى أصبح دائرةً مستقلة ذاتيّاً تملك قدرةً كبيرةً على إضفاء صفة القداسة على مؤسسات الدولة التي أقامها الأمويون في دمشق، والعباسيون في بغداد، وغيرُهم في مواضعَ أخرى.

ويمكن القولُ أنه لم تنفصل السياسةُ في المجتمع البدوي يوماً عن الدين، غير أن العربَ عندما نسوا الدين بعد عهدهم بالسياسة رجعوا إلى أصلهم من البداوة. أما الفقهاءُ فهم أقل الناس عنايةً بالسياسة، وإنما هم متخصصون بالعلوم الشرعية، وهم أقرب إلى رعاية الحقوق كونهم رأوا أن الشرعَ بمثابة قانون إلهي يهذب الأخلاق، وليس قواعدَ سلوكيةً تُعنى بالأشكال المدنية التي ينشغل بها البشر. ولكن الدين بقي طريقاً لامتلاك العلم المرتبط به، وهو طريق الكشف الذي بقي قائماً داخل المجتمع المدني كما كان في المجتمع البدوي، وبقي طريق الاتصال بالعلم العلوي متاحاً وحاضراً ومؤثراً دور الشرع في تهذيب الفرد وتنظيم الجماعة.

لقد تأسست الخلافة والنبي يحتضر بمبادرة شخصية من عمر استندت للأحق بإرث النبوة، حيث اقترنت مبايعةُ أبي بكر بعنف استند إلى حق إلهي بالسلطة، وتمثل ذلك في قوله إن الخلافةَ "حقٌ جعله الله لهم." ومع أن اختيار الخليفة يكون من قبل البشر، إلا أن كل من لا يختارُه أو يبايعه قد

[231] انظر: عبد المجيد أحمد أبو سليمان. ***أزمة العقل المسلم***. فيرجينيا، الولايات المتحدة، هيرندن: لمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991. ص47.

يُعتبر "فاجراً، " أو كما قال عمر: " مدلل بباطل متورط في هلكة."[232] وفي ذلك يرى أدونيس أن منصبَ الخليفة بالنيابة عن النبي تنفيذٌ لأحكام الله وإرادته في سياسة الكون، فقامت الشريعةُ الإسلامية على مبدأ الأخلاق المتعلق بالأمر والنهي، وأُسست على أمرين: "افعل" و"لا تفعل."[233] فإن الخليفة أصبح يجمع بين خلافة الله في الأرض، والسلطة السياسية، وبالتالي أضحى الخلفيةُ مقدساً عند المسلمين خاصة في الفترات اللاحقة. وقد كانت البداية مع خلافة عثمان وما تخللها من الفتنة التي قامت بسبب الظلم وعدم تطبيق "اللوائح" الدينية والأخلاقية الإسلامية. ويمكن القول إن الخليفةَ الذي نصب نفسه نائباً عن الله، استفرد بالقرارات، وبذا كان المجتمعُ الإسلامي في الفترة الأولى واعياً، وعندما وصلنا إلى الخلافة الأموية، نجدها تأسست في مناخ ثوري، وقامت على انشقاق المجتمع المسلم سياسيّاً وفكريّاً نتيجة الفتن والحروب الأهلية التي جعلت الفردَ لا يعمل لصالح الجماعة، بل لصالح عصبية قبلية أو معرفية؛ وتجسدت فيها نظريةُ القوة التي جعلت الحق تابعاً للقوة– أي أن الحق مع القوي–. ونرى أن السلطة السياسية في هذه الفترة أصبحت أقوى من المجتمع الإسلامي، ولقد استخدمت السلطةُ النصَ باعتباره الثقافة السائدة ليكون سلاحاً في يد السلطة، ومن هنا تفرض سلطتَها السياسيةَ باسم النص الديني وتدافع عن نفسها به. وبذا، فقد غدت وظيفةُ العلماء السنة، والشيعة لاحقاً، التأكيدَ على احترام الأحكام الصحيحة للقانون الإلهي والتقيد بها، ثم تنبيه القادة السياسيين ذوي الشرعية المهزوزة أو الضعيفة إلى أخطائهم ولكن في حالات نادرة.

[232] أدونيس. ***الثابت والمتحول***. مرجع سبق ذكره. ص 166.
[233] انظر: المرجع نفسه، ص 20– 22.

ولقد شكل الفقهاءُ فئةً خاصةً كونهم يستطيعون قراءةَ النص الديني وتفسيره لتبليغ المعنى والأحكام المترتبة عليه، فامتلكوا سلطة النص، وأصبح كلٌ من الخليفة والفقيه يشتركان في خلافة النبي إذ يمثل الأول السلطةَ السياسية فيما يتمثل الآخر بالشرعية. ولم يمثل موقع الفقهاء رقابةً على تطبيق سلطة النص من قبل دولة الخلافة، بل كان تأويل النص الديني يتلاءم مع واقع السلطة السياسي. وقد مارس الفقهاءُ سلطتهم في إطار قراءة النص الديني على مبدأ "الظاهر والباطن" الذي يشكل نسَقين ذهنيين متعارضين، حيث توقف الفقهاءُ عند التفسير الظاهر للنص كونهم غير مخولين في تأويل النص والبحث في باطنه مستدلين بالآية: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويلَه إلا الله."[234] وقد وُضع هؤلاء أمام خيار وحيد وهو الإيمان، وطولبوا بالانصياع للحقيقة الإلهية، وما عدا ذلك منطقة يحرم الاقتراب منها لأنها تؤثر بالسلب على إيمان الشخص.

ونتوقف هنا عند قول الغزالي: "إن الخلافةَ بعد رسول الله تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمةً وعلماء بالله تعالى فقهاء في أحكامه، وكانوا مستقلين في الفتاوى وفي الأقضية، لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يُستغنى فيها عن المشاورة، فتفرغ العلماءُ لعلم الآخرة وتجردوا لها، ولما أفضت الخلافةُ بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استحضارهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم، وكان مَن بقي من علماء التابعين من هو مستمرٌ على الطراز الأول وملازمٌ صفوةَ الدين ومواظبٌ على ما سمعه علماء السلف."[235] ولعل هذا النص يوضح بما لا يقبل الشك ثلاثةَ أمور: أولها، أن الوظيفة الذاتية التي شغلها الفقهاء خاصة بعد انتهاء زمن الخلافة الراشدة،

---

[234] سورة البقرة آية 77.

[235] انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. *إحياء*. مرجع سبق ذكره، ص141.

وثانيها، أن زمن الشرعية لا يتطابقُ بالضرورة مع زمن الشريعة؛ وثالثها، أن سلطة الخلافة استحدثت لتنوب عن النبي وهي ذات قداسة دينية، وفيما بعد جُعلت القداسةُ لأشخاص دون المؤسسة. وبالتالي، صار الولاءُ للخليفة، ولاءً للدين ولله ونبيه، فأصبحت مؤسسةُ الخلافة مؤسسةً إلهيةً غير خاضعة للنقد.

إن هذه المقولةَ للغزالي تلفت النظرَ إلى إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام التي كانت بدايةَ اشتغال الفرق الإسلامية بالعلوم السياسية في فترة الفتنة. وقد صرح المتكلمون بمواقفهم السياسية استجابةً لوضعية ذات طبيعة سياسية واجتماعية.[236] أما بعد أن تأسست الشرعيةُ بالسيف في زمن الفتنة، فقد اعتبر الأمويون السلطةَ حقاً شرعيّاً لهم، فجعلوا العلماءَ والفقهاء في قصورهم بعد انتزاعهم حقَ السلطة بالحيلة من الإمام علي، وقد تساوى في ذلك الأمويون والعباسيون، إذ إنه طيلة العصرين الأموي والعباسي كان السلطان "الخليفة" يمارس سلطتَه الدينيةَ والمدنية معاً في المجتمع لأن الدين كان أداةً للسلطة، وضامناً لشرعيتها، ووسيلةً من أهم الوسائل التي استُخدمت من أجل التغلب على المنافسين في الحقل السياسي سواءً كانوا معارضين ثوريين أو فكريين.

قد جاءت الخلافةُ العباسية لتكرس سطوةَ التقديس للخليفة، حيث اعتُبر الخليفة العباسي الأول "ظلَّ الله في الأرض" واعتُبرت شرعيتُه مستمدةً من عم النبي العباس، وهو الوريث الشرعي للنبي، وكانت هذه مغالاةً منهم، وبهذا كانت شرعيةُ العباسيين أقوى من الأمويين، وبالتالي أصبحت الخلافةُ العباسية تستمد شرعيتها من الله.

---

[236] انظر: عبد المجيد الصغير. ***الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة***. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994. ص44-46.

وفي هذا السياق، كان من الطبيعي أن ينتشرَ البطشُ المبرر دينيّاً من قبل السلطات الحاكمة في الدولتين الأموية والعباسية. وبما أن الخليفةَ "السلطان" عند تسلمه السلطةَ كان يشعر أنه ينفذ عملاً مقدساً، أُسند إليه بإرادة إلهية، فكان على السلطان أن يُسكت، بسلطته الدينية والسياسية، كلَّ من يعارضه، وبذلك كانت له مبرراتُ إبادتها.[237] فقد اتبعت الدولةُ في العصرين الأموي والعباسي سياسةَ قمع المعارضة حتى ولو كانت هذه المعرضةُ من الأسرة الحاكمة، فكانت السجونُ المظهرَ الأول لأماكن التعذيب، وما عابته الدولة العباسية على الأمويين قامت به منذ بداية خلافتها، فالأمويون عنّفوا ونفَوا وقتَلوا أبناء علي وشيعته، وكذلك قام العباسيون بالتنكيل بالأمويين أحياءً وأمواتاً، حيث نبشوا قبورَ الأمويين ومثلوا بهم. ومن هنا بات من الواضح أن السلطةَ السياسية كانت عقلاً سلطويّاً بامتياز لاستنادها إلى العقل الفقهي المعتمِد على سلطة الغائب الذي يجب أن يخضع له الشاهدُ قياساً. وبما أن العقلَ الفقهي سلطويٌ فهو يُنتج فقهاً سلطويّاً قادراً على وضع النص الديني في خدمة السلطة، وبذلك يعمل على سبغ المجتمع باسم حاكمية يتبادلها النص لصالح أطرافٍ ذات فعالية سلطوية. وبالتالي، فقد تعاقدت السلطةُ مع العقل الفقهي الذي ينطق بالمعرفة السلفية ويضعها في خدمة استبداد الحاكم، ويكون المجتمعُ تحت استبداد الحاكم والفقيه المتعاقدَين بزواج متعةٍ طويل الأمد.

لقد وَضعت السلطةُ السياسية نُصب عينها أهدافاً سياسيةً بعيدةً عن الأخلاق والدين، وبذلك لم تكن السلطةُ السياسية تناصر الفقهاء إلا في إطار مصلحتها السياسية، وقد تعرض بعض الفقهاء

---

[237] انظر: فرج فودة. ***الحقيقة الغائبة***. مرجع سبق ذكره. ص 96-98.

لويلات وسخط السلطة السياسية، وأحياناً للقتل بسبب آرائهم السياسية المعارضة للسلطة، ومنهم أحمد بن حنبل الذي نكب بسبب رفضه القول "بخلق القرآن" فترةَ خلافة المأمون والمعتصم والواثق.

ومن الواضح أن قضية "خلق القرآن" مثّلت رأي المعتزلة في فترة خلافة المأمون، والذين بدورهم كانوا يتبوأون المناصبَ العليا في الدولة، ويستخدمون العقلَ في تفكيرهم الديني، وبالتالي تبنى المأمون أفكار المعتزلة، وفرضها لتكون أيديولوجيا رسمية للدولة، وقام بامتحان فقهاء السنة وأهل الحديث، لمعرفة مدى موافقتهم لرأي الدولة.[238] وفي إطار ذلك طلب المأمونُ من اسحق بن إبراهيم عاملِه على بغداد بامتحان كبار الفقهاء والقضاة والمحدثين، وكانت نتيجة ذلك موافقةَ معظم الفقهاء لرأي الدولة باستثناء أحمد بن حنبل وأربعة من الفقهاء، ولكن تمت إعادةُ الامتحان عليهم في اليوم الثاني والثالث، فتراجع جميع الفقهاء عن موقفهم وقالوا بخلق القرآن باستثناء أحمد بن حنبل، الذي أجاب بأن القرآنَ كلامُ الله، ومحمد بن نوح الذي توفي وهو معتقلٌ ومنقادٌ في الطريق إلى المأمون، بينما تمت إعادة ابن حنبل إلى بغداد بعد وفاة المأمون وهم في الطريق إليه.[239] ولقد اشتدت محنةُ ابن حنبل في خلافة المعتصم، الذي سار على سياسة المأمون، وتابع تأكيده على سياسة "خلق القرآن"، حيث رأى أن أهل السنة الرافضين للقول بأن القرآن غير مخلوق يمثلون خطراً على الدولة، وبذلك سلك سياسةً أكثر تشدداً من المأمون، وأمر بسَجن ابن

---

[238] انظر: محمد عابد الجابري. ***المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.*** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 72- 73

[239] انظر: الطبري . ***تاريخ.*** مرجع سبق ذكره. ج5 ص 135.

حنبل وضُرب بالسياط حتى أُغمي عليه وهو صائم. وفي خلافة الواثق كرر امتحان كبار فقهاء والمحدثين "بخلق القرآن"، وهم بدورهم فكروا بالثورة على السلطة وقتَلهم الواثقُ جميعَهم، ومنع أحمد بن حنبل من رؤية أحد، مع أنه رفض فكرةَ الثورة خوفاً من الفتنة، ومن ثَم نُفي من البلاد[240]. وبذلك تعرض ابن حنبل لنكبة من قبل السلطة السياسية مع أنه كان من فقهاء الدولة، ولكن السلطةَ السياسية كانت تستبد بالفقهاء والمفكرين وكلَ من يشكل خطراً عليها. وهذا يدل على أن السلطة السياسية لا يهمها أن تبنى وجهة نظر أخلاقية، بقدر ما يهمها الحفاظ على مصالح ومكاسب سياسية.

3.5 المؤسسة البيانية في مواجهة البرهان والعرفان

من الواضح أن فترةَ التدوين، المتمثلة بتدوين العلوم وما رافقها من الاطلاع على فكر الحضارات السابقة والمجاورة، أدى إلى نشوء فكر سياسي برهاني وعرفاني معارض للسلطة السياسية. ومن هنا جاء التلاقي بين المعرفي والسياسي في أن كلاً منها حرص على التوحيد بين النص، قرآناً وسنةً، ومشروعية السلطة، وبذلك، فقد وضعت السلطة السياسية الفقهاء في محنة. وعندها، صار كل فريق في المجتمع الإسلامي بكل تنوعاته يرسخ نفس الأفق الديني، ويستخدم نفسَ وسائل النقل واستغلال النصوص وتفسيرها من حيث إنتاج المعاني التي تخدم مصالحه المباشرة من أجل استمراره وامتلاكه للسلطة.[241] وبناءً على ذلك، فرض العقل الفقهي نفسَه تدريجيّاً، ولم يعترف بأنه يمكن للعقول المنافسة أن تتوصل إلى نفس المصداقية والصحة التي

---

[240] انظر: محمد عابد الجابري. ***المثقفون***. مرجع سبق ذكره. ص 75.

[241] انظر: محمد أركون. ***تاريخية الفكر العربي الإسلامي***. مرجع سبق ذكره، ص94.

توصل إليها وبطرق باطنية برهانية كانت أم عرفانية. وهنا، أصبح مفهومُ رجل الدولة في الآداب السياسية ضرورةً وجودية، وانتشرت الحكمةُ التي تؤكد "أن الله ينزع بالسلطان أكثر ما ينزع بالقرآن."[242]وفي هذا السياق ظهر ابن المقفع وغيرُه ممن عملوا من خلال أسطورة التقابل بين السلطان والقرآن على تأويل تلك المنزلة التي يريد السلطانُ نشرَها بين الناس.

لقد كان اهتمامُ السلطة السياسية بالشرعية الدينية، في وقت ابتعدت فيه السلطةُ السياسية عن الشريعة، أمراً ضروريّاً، حين أصبحت مجابهةً بأخطار ومضطرةً للرد والوقوف في وجه الصوفية والفلاسفة. فقد تميز الصوفيةُ من أصحاب مذهب العرفان بالزهد والابتعاد عن امتياز أو امتلاك السلطة، راغبين بسلطة الآخرة، على عكس استبداد السلطة وبُعدها عن الأخلاق الإسلامية وماديتها. ولذا، فقد جاءت الصوفية لتؤكد حرصها على معرفة المعاني عن طريق تعمقها في النص الديني بالبحث فيما وراء النص والوصول للمعرفة الإلهية. وبالتالي، وضع الصوفية طرقها ونظرياتها السياسية المعارضة للسلطة السياسية القائمة.

أما الفلاسفة، فقد ذهبوا، إضافةً إلى اشتغالهم بعلوم السياسة وتدبير الدول، إلى محاربةِ أمراض المجتمع عن طريق معالجة النفس من الأمراض حتى يتمتع جسمُ الأمة والدولة بالأخلاق الفاضلة في محاولة لإصلاح المجتمع سياسيّاً من خلال التسويغ لنظام اجتماعي سياسي سليم بعيد عن الاستبداد. ونتيجةً لذلك، تعرض الفلاسفةُ كما الصوفية لويلات السلطة السياسية، التي حاولت حمايةَ نفسها بكل الأساليب، سواء الفكرية أو القمعية لتكون هي السلطة العليا الوحيدة التي تتحكم

---

[242]عبد المجيد أحمد أبو سليمان. ***أزمة العقل المسلم***. مرجع سبق ذكره، ص 103.

بالنص الديني وتستمد منه شرعيتها. وقد عملت السلطةُ السياسية على محاربة الحركات الفكرية من متصوفين وفلاسفةٍ بنفس سلاحهم الفكري، وبالتالي جندت الفقهاءَ لمحاربتهم فكرياً ودينياً في سبيل القضاء على سلطتهم السياسية المحتملة.

وقد عمل الغزالي في كتابيه ***تهافت الفلاسفة*** و***علم الكلام في إلجام العوام*** إلى إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية. وقد حاول الغزالي بذلك تقييدَ سلطة العقل، ونزعَ ثقة الناس به كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية. وبناء على ذلك، فقد قام الغزالي بتكفير الفلاسفة سعياً وراء مطامعَ مادية وليس دفاعاً أو نصرةً للنص الديني، بل كان موقفُه دفاعاً عن السلطة السياسية. وفي هذا يقول: "إني رأيت طائفةً يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائفَ الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائرَ الدين من وظائف وصلوات، واستهانوا بتعبد الشرع وحده."[243] وبذا، يرى الغزالي أن مصدرَ كفر الفلاسفة هو قراءتُهم لآراء سقراط وأبقراط وأفلاطون ومن اتبعهم في وصف عقولهم.

وفي نفس الاتجاه، ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانيةَ المعتزلة وأسس بديلاً عنها سلطةَ النقل، " إذ رفض مثل سلفه، مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل مؤكداً هيمنة الشرع"[244]. وبهذا نرى أن، كلاً من الشافعي والأشعري والغزالي كانوا يؤسسون سلطةَ النص الديني، التي من خلالها يمكنهم مواجهة التيارات الفلسفية التي اعتمدت على سلطة العقل والنقل. وفي ذلك قام

---

[243] الغزالي. **تهافت الفلاسفة**. (تحقيق: سليمان دنيا)، القاهرة: دار المعارف.1982، ص 73.

[244] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***النص والسلطة***. الدار البيضاء، مرجع سبق ذكره. ص19.

الفلاسفةُ عامةً، وابن رشد خاصة، للدفاع عن العقل ضد البيانيين، الذين استندوا لسلطة النصوص الظاهرة ولسلطات السياسية بشكل عام.

وبذلك لعب كلٌ من الكاتب والفقيه والوزير والخليفة دوراً عبر التاريخ السياسي الإسلامي في كتابة تساند أعمالَ ومخططات السلطة السائدة، وتمنع العامةَ من مغبة انتقاد السلطة أو الثورة عليها، كونها تشكل سلطة المقدس الذي لا يجب تجاوزه.[245] كما قام هؤلاء بتكوين تحالفات سعت للحفاظ على النظام، وذلك من خلال التأكيد على أخلاق الطاعة والصبر وعدم إرهاق الأرواح بحجة الحفاظ على النظام، وتمتحن فيها الرسالةَ التي تحملها الأمةُ وترعاها السلطة.[246]ومن أجل ذلك، عملت الآداب السلطانية على الدفاع عن السلطة السائدة، وتم تناقل حجج بعينها للدفاع عن دولة وتاريخ لم يعرف سلطةً غير سلطة قاهرة. وقد اقتضى هذا السياق التاريخي، إضافة إلى الأخلاق الإسلامية المتجسدة في النص الديني، أسلمت الأخلاقُ الفارسية والساسانية، إذ عمل ابن المقفع، مثلاً، على إلحاق الدين والسياسة بإرادة الحاكم، حيث إن المطلوب من المحكومين الطاعةُ المطلقة له في المجال السياسي والديني. وبذلك، فقد تصدى ابن المقفع لمذهب الذين يشترطون طاعتهم للحاكم بطاعته لله، ومذهب الذين اقتنعوا بالطاعة المطلقة للحاكم حتى ولو كان جائراً، وكان مبررهم أن وجود سلطة، مهما كانت، خيرٌ من عدم وجودها.

[245] انظر: محمد أركون. ***تاريخية الفكر العربي***. مرجع سبق ذكره، ص 68.
[246] انظر: كمال عبد اللطيف. ***في تشريح***. مرجع سبق ذكره، ص266.

ولذا، فقد أصبح من الضروري دراسة الفقهاء لآداب الحكم الفارسية والساسانية، إذ عمل الفقهاءُ في الفترة العباسية المتأخرة على سلوك سبيل تسويغ الأمر الواقع، وذلك من خلال تطويع الشرع للممارسات القائمة، وتسويغ إمارة الاستيلاء في الفترة العباسية المتأخرة على أساس أن الخليفة هو السيد المطلق، أما بقية المناصب كالوزارة والإمارات فيجوزُ الحصول عليها إما بالتنصيب أو حتى بالاستيلاء على أن يُقر الخليفةُ ذلك حقاً.[247] وأصبح الفقهاءُ أداةً مدربةً لأدلَجة الإسلام، وأصبحت المؤسسةُ الدينية في خدمة المؤسسة السياسية على نحو مطلق.

3.6 الأخلاق كمجازفة بيانية بين العرفان والبرهان

إن الدين يغطي جميعَ مظاهر الحياة بتشريعاته وأحكامه، حيث شُرع الدينُ لعدد من المسائل التي تخص المعاملات الشخصية، وآداب السلوك، والعبادات، وبذلك تكونُ الشريعةُ في نظر الفقهاء بمثابة القانون.[248] وحيث إن القانون الديني قد حدد للإنسان سبيلَ السعادة في الدنيا والآخرة، فقد عزز في المجتمع الإسلامي سلوكاً فرديّاً وجماعيّاً على أساس الأخلاق التي وضع قوائمها الفقهاء استناداً إلى الشرع. وبذا، فقد كان الإنسانُ موضوعاً على المحك لاختبار مدى تقيده بحقوق الله وأوامره ونواهيه التي شكلت القانونَ الأخلاقي في المجتمع.

وكذلك، فقد شكَّل النصُ الديني مصدر الإلزام الأخلاقي كونُه مستمداً من الأخلاق الإلهية المتمثلة بالعدل والعفة والمساواة. وقد شكلت الأوامرُ الإلهية، لذلك، قوةَ الجذب للمؤمن الواجب عليه

[247] انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. ***الأحكام السلطانية***. مرجع سبق ذكره، ص21.

[248] انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي العربي***. مرجع سبق ذكره. ص 102.

اتباع الأخلاق الدينية التي ستوصله إلى الخير وتحقق له السعادة.[249] وبذا، فقد انفتحت الطريقُ أمام الإنسان لكي يمارسَ الفضائل ويبحثَ عن الكمال الأخلاقي بواسطة التدريب العقلي، وعن السيادة الفكرية بواسطة اتباع الفضائل.

ومن هنا نرى أن النبيَ كان هو المشرع والمنفذ لتعاليم والأخلاق الإلهية، والتي اشتمل عليها النص الديني من مساواة، وعدالة، وحرية، إضافةً إلى كونه رئيسَ دولة، وبهذا وجب على المسلمين طاعته، وبما أن الخليفة هو خليفة النبي في الأمور الدينية والدنيوية، سعى إلى استصدار الطاعة من الرعية أو فرضها عليهم من قبل الفقهاء الذين بحثوا في أخلاق أفلاطون وأرسطو ليجدوا طاعةَ الملوك ويؤسلموها. وبهذا أصبحت المعرفةُ هي الأصل في السياسة الإسلامية. وقد ساد ذلك بكثرة في العصر العباسي، حيث اشتدت الخلافات والنزاعات، وتنوعت فيه أساليب الحياة، وتبلورت المذاهب الفقهية، واحتدم الجدلُ الكلامي بين المعتزلة وأهل السنة والشيعة، وكثر الترف والرخاء.

وقد كان من أبرز المشتغلين بالأخلاق النظرية والعملية ابن مسكويه في كتابه ***تهذيب الأخلاق***"، حيث كان مشغولاً بعصره أكثر مما كان مشغولاً بعصر الإغريق، وكان همُه يكمن في إيجاد الحلول للمسائل العملية المحسوسة، التي يعاني منها أبناءُ عصره ومحيطه. إضافةً إلى ذلك، كان عليه أن يراعي الفقهاء المسلمين، ويأخذ بعين الاعتبار موقفهم العدائي ضد الفلسفة. وفي هذه

---

[249] انظر: محمد عبد الله دراز. ***دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن***. (تحقيق: عبد الصبور شاهين)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973، ص23. وأنظر أيضاً: عباس محمود العقاد. ***الفلسفة القرآنية***. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969. ص21.

الظروف المضطربة مارس الفلاسفةُ العرب المسلمون فعالية الفلسفة وعلم الأخلاق التي انتهى بها الأمرُ فيما بعد إلى الاختفاء على يد الفقهاء الذين سيطروا على المعرفة الإسلامية واستبدوا بالشرعية، وذلك بدعم من السلطة السياسية لتبرير وجودها.[250] وبهذا فقد عمل الفقهاء وكتابُ الآداب السلطانية على أسلمة أخلاق وقيم تكرس الاستبداد، وتنتمي أصلاً إلى مرجعيات غير إسلامية، وبذلك جسدت استبداد السلطة بشرعية دينية.

3.7 خلاصة

يتضح مما سبق أن الحضارةَ العربية الإسلامية انبنت على النص وبه، وقد شكل النص آليةً هامةً وأساسية من آليات الثقافة والمعرفة. وبما أن النص الديني، كوحي، هو الذي شكل أساس الحضارة العربية الإسلامية، فقد كان انقطاع الوحي وموت النبي محكاً وجد المسلمون أنفسهم أمامه في مواجهة لواقع غاب عنه مصدر التشريع المباشر. ولذا، فقد كانوا بحاجة للبحث في النص ذاته، وحوله، عن أحكام وأسس جديدة تفسر واقعهم وتحل المعضلات المتكاثرة فيه. وهنا، قامت العلوم الدينية على النص الديني: اجتهاداً، وقياساً، وإجماعاً، وتأويلاً.

وبما أن النص الدين كان ولا يزال ذا سمة إشكالية فقد أبقى المجال مفتوحاً أمام حركة متنامية من الفحص والجرح والتوثيق والتعديل، وكان التأويل أهم ظاهرة فكرية أتت استجابة للواقع الجديد، إذ يقوم التأويل بإحالة النص إلى موضوع بحث نقدي، ومن ثم يتم اختراق النص بنيويّاً ووظيفيّاً بغيةَ تخصيصه وفقاً للمقتضيات والاحتياجات الوضعية. غير أن بعض الفقهاء رأى أن

---

[250] انظر: محمد أركون. ***تاريخية الفكر العربي***. مرجع سبق ذكره، ص 107.

النص الديني ذو بنية واضحة وغير قابل للتأويل، وبذلك حاصر هؤلاء العقل والعقلانية، وكان ذلك أساسَ الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية وخاصة البرهانيين والعرفانيين الذين بحثوا في باطن النص عما يفسر الواقع بطرق مستقلة بعيدة عن استبداد السلطة الحاكمة وحصريتها.

وهنا، نلاحظ أن الحركات الفكرية بحثت في باطن النص عن أخلاق مغايرة لواقع السلطة السياسية التي عمل الفقهاء على تبرير سلوكها دينياً لتكون مقبولةً على المجتمع، فالنص الديني شكل المنبعَ والعرف الوحيد للحكم الأخلاقي إسلاميّاً، وبالتالي، فقد شكلت الإرادة الإلهية المعيار المطلق والنهائي للأخلاق، إذ إن خير أي شيء من الأشياء نابعٌ منطقيّاً من كونه ما يريده الله، أو ما يأمر بفعله. فعدم أي فعل نابع منطقيّاً من كونه ما لا يريده الله، وبذلك لا يقع أي شيء خارج الإرادة الإلهية.

ولذا، فإنه إثر اندلاع الصراع السياسي بعد وفاة النبي بغيةَ الحصول على السلطة السياسية، تنوعت الجهات المتصارعة على النص الديني، وأصبح الخطاب الديني ذا قدرة كبيرة في خلع التقديس على الدولة ومؤسساتها في العصرين الأموي والعباسي بوجه خاص. وبالتالي، فقد اعتمدت الدولة الإسلامية المتمثلة بسلطة الخلافة على النص، إذ كان الخليفةُ يمثل الحضور المقدس والسلطة السياسية معاً، وكان عليه أن يعمل على التطبيق الصارم للشريعة. ولكنه عمل على إحاطة نفسه بالفقهاء والكتاب، لمواجهة أهل البرهان والعرفان من الفلاسفة والمتصوفة، ولمقاومة المعارضين الفكريين للسلطة السياسية في ظل استبدادها باسم النص.

وفي هذه الظروف، عمل الفكرُ السني على شرعنة السلطة القائمة بالتبرير الدفاعي عنها في مواجهة خصومها السياسيين والفكريين من فلاسفة وصوفية، كما عمل الكتاب على البحث في الآداب السلطانية الفارسية، والترويج لها، وأسلمتها، وإلحاقها بإرادة الخليفة، حيث كان المطلوب من المحكومين طاعةَ الخليفة الذي يمثل سلطة الله في الأرض ويشكل ظله الممدود على عباده. وبذا، فقد أصبحت الخلافةُ ولايةً إلهية بعد أن تخطى الخلفاء حاجز الوساطة الدينية، واكتسبوا قداستهم من الله مباشرة، فكانت طاعتُهم واجبة.

وبهذا نرى ان النص الديني بصفته المعرفية والثقافية والدينية، كان في فترة التدوين الأداةَ المعرفية والسلطوية في يد السلطة السياسية، فالسلطة السياسية استخدمت النص الديني ليكون سلاحاً فعالاً كونُه يضفي نوعاً من الشرعية على وجود السلطة واستمرارها، إضافةً إلى سلطته الدينية والإلهية، والتي استخدمت الوازع الديني ليكون سيفاً على رقاب الرعية والمعارضين، وبذا امتلكت السلطةُ السياسية المعرفةَ وبهذا امتلكت السلطة.

الفصل الرابع: التجربة العرفانية وتجاوز النص

"....إذا قصدت إلى الباب فاطرح السوى من ورائك، فإذا بلغت إليه فألق السكينة من ورائك، وادخل إليَّ لا بعلم فتجهل ولا بجهل فتخرج. وقال لي في كل علم شاهد سكينة، وحقيقتها في الوقوف بالله. وقال لي، الصبر من السكينة، والحلم من الصبر، والرفق من الحلم. وقال لي: إذا قصدت إليَّ لقيك العلمُ فألقه إلى الحرف فهو فيه، فإذا ألقيته جاءتك المعرفةُ فألقها إلى العلم، فهي فيه، فإذا ألقيتها جاءك الذكر فألقه إلى المعرفة فهو فيها فإذا ألقيتَها جاءك الحمد فألقه إلى الذكر فهو فيه فإذا ألقيته جاءك الحرفُ كله فألقه إلى الأسماء فهو فيها فإذا ألقيتَه جاءتك الأسماء فألقها إلى الاسم فهي فيه فإذا ألقيتها جاءك الاسم فألقه إلى الذات فهو لها فإذا ألقيتها جاءك الإلقاء فألقه إلى الرؤية فهو من حكمها."

النفري – المواقف والمخاطبات

4.1 تمهيد

يركز هذا الفصل على تجربة العرفان الصوفية، ويدرسها كمثال على التجارب الفكرية التي خرجت عن النص الديني وتجاوزته، لكنها اختارت التفسير الباطني والطقوس السريةَ لتتحاشى عقابَ السلطة السياسية لها. وعلى الرغم من ذلك، يعرض الفصل لتجارب من الملاحقة والتنكيل بالصوفية الذين أرادوا تجنب الويلات التي حدثت لغيرهم من الفلاسفة والفقهاء الذين لم يسايروا السلطة. ويركز على ظاهرة الزهد كبداية لنقد السياسات الاجتماعية والأخلاقية المادية التي عمت الخلافتين الأموية والعباسية. كما يعبر الفصل عن التجربة الأولى التي تمكنت من التغلب الجزئي على المؤسسة الدينية الرسمية الممثلة بالفقهاء–علماء السلاطين في احتكار تفسير النص الديني لخدمة الخليفة وما يمليه من أخلاق وسياسات.

لقد شكلت ظاهرةُ التصوف أحد فروع الثقافة العربية الإسلامية التي نشأت على النص الديني وبنت فكرَها على أساس مغاير لفكر السلطة السياسية. وقد كان ظهور الزهد الإسلامي في القرن الأول للإسلام نتيجة الحروب الأهلية الطويلة والدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي في المسائل الأخلاقية وما عاناه الناس من عسف الحكام واستبدادهم.[251] والتصوف هو نتاج علاقات اجتماعية وظروف تاريخية

[251] انظر: بونلد نكسون. ***في التصوف الإسلامي وتاريخه***. (ترجمة: أبو العلا عفيفي)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1969. ص 2.

معينة.[252] ولهذا تُعتبرُ ظاهرة التصوف ظاهرةً عالمية من حيث تشابهها التاريخي من خلال أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه الظاهرة.

وقد تطورت حركةُ الزهد لتكوّن الفكرَ الصوفي في القرن الثالث الهجري، وتؤدي إلى ازدهاره و"تفشيه" على نحو منقطع النظير بين القرن الرابع والقرن السادس الهجري. وقد أدى ذلك إلى إثراء الحياة الروحية للمسلمين، حيث نجح التصوفُ الإسلامي في تشكيل قاموسه المتميز الذي عكس عالماً تصورياً قائماً بنفسه، إذ التصوفُ الإسلامي بالإضافة إلى اعتماده على النص الديني كانت له مصادرُ عديدة منها، الأفلاطونية المحدثة، والغنوصية، والزرادشتية، والمانوية–أقدم الديانات. وقد أدى انصهار هذه المؤثرات المختلفة إلى نشوء حركة تصوف فكرية مدهشة، تفرع عنها تياران فكريان: الأول محافظٌ حصر التجربةَ الروحية للمتصوفة بالتجربة الروحية للنبي، وأبرز ممثليها ابن باجة والغزالي. بينما تميز التيار الآخر بالاستقلال والرفض لموقف التيار الأول،[253] وبالتالي تمثل ذلك في الاستقلال الروحي عن تجربة النبي، حيث ذهب المتصوفةُ إلى أبعد من هذه التجربة، والتي اعتبروها خاصة بمرحلة معينة، وبذلك توصلوا إلى الاتحاد بالذات الإلهية، وهي أعلى مراتب المعرفة بالنسبة للصوفية.

---

[252] انظر: حسين مروة. ***النزعات المادية في الإسلام في الفلسفة العربية الإسلامية***. ج 2، بيروت: دار الفارابي، 1979. ص 148.

[253] انظر: أحمد محمد محمود. من تاريخ المعارضة والتجاوز في الإسلام. "***مواقف***". العدد 67، ربيع 1992، ص128و129.

4.2 التأويل وباطن النص في التجربة العرفانية

بينما يقف المفسرُ عند حدود علوم القرآن، ويعتمد في معرفته الأولى على "الرواية، " وفي الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين، يعتمد التأويل على الاستنباط، ويرى أبو زيد أن الفرق الأصيل يكمن في دور القارئ في مواجهة متطلبات النص الظاهرة والكشف عن دلالته الباطنية، إذ لا بد للتأويل أن يعتمد على بعض العلوم الضرورية التي تندرج تحت مفهوم "التفسير" حتى يصلَ من يقوم بعملية التأويل إلى "التأويل" المقبول للنص.[254] ويعمل التأويل على كشف الدلالة الخفية "الباطنية" للأفعال والأخلاق، وهذه لا تنكشف إلا من أفق غير عادي عُرف "بالعلم اللدنّي" الذي أوتيه العبدُ الصالح في القصة القرآنية الشهيرة بين موسى والخضر التي تبين من خلالها كيفية الكشف عن الأسباب الحقيقية للأفعال البشرية، وهو بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا ما عُرف بالتأويل الصوفي.

ومما لا شك فيه أن النصَ الديني يمثل مرتعاً خصباً للاختراقات المنهجية، وذلك لامتلاكه خصوصيةً من التفرد تمثلت في الإعجاز، وهذا التفردُ يمنعه من التماثل مع ما سواه من النصوص. وقد مثلت المرحلةُ المكيةُ أهميةً حاسمة للنص الديني، إذ فيها تبلورت المرحلة الانتقالية من الخطاب الكلي الإجمالي إلى الخطاب الجزئي التخصصي، [255] ومن المنسوخ إلى الناسخ، ومن الحقل الجغرافي إلى الحقل الثقافي... وبذا، كان الخطاب الديني المكي يتموضع اجتماعيّاً وتاريخيّاً وتراثيّاً محققاً بذلك جدليةَ المعقول الذي في طور القول، المعلن جهاراً وذي

[254] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***مفهوم النص دراسة في علوم القرآن***. مصدر سبق ذكره، ص 234-236.

[255] انظر: أحمد محمد محمود. ***من تاريخ***، مرجع سبق ذكره، ص 106-111.

النزوع الخفي، ومن ثم بين الظاهر والباطن.[256] وقد أدى هذا إلى اختراق النص الديني لإنتاج الخطاب الصوفي كواحد من أهم أنساق الفكر الإسلامي التي تمكنت من تجاوز المرجعية الرسمية في تفسير النص، إلى درجة تجاوزت فيها المرجعيةَ القرآنية بأكملها في حالات كالنفري والبسطامي والسهروردي.

وعلينا أن نذكر أن بنية " الظاهر" و"الباطن" في النص الديني، بارزةٌ بشكل واضح، ودعت بشكل صريح للنظر في النص الديني ليكون مفتوحاً للآفاق الفقهية والتأويلية، ويتمثل ذلك في الآية: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم."[257] ويرى أدونيس بأن التجربة الصوفية بُنيت على باطن النص، فهي حولت النص إلى لغة حملت بداخلها الذات والمتخيل، وبهذا شكلت التجربةُ الصوفية رموزاً وإشاراتٍ تحدثت فيها عن باطن النص أكثر من ظاهره. أي النص الديني، والكتابة الصوفية حوله، "واستغنى عن المعايير القديمة وجلب معايير جديدة معه لا يمكن للسلطة أن تحتكرها"[258]. ومن الملاحظ أن الوجودَ حمل بداخله ظاهراً وباطناً، وبهذا رأت الصوفيةُ أن باطن الشريعة تشكل انعكاساً لباطن الوجود، وبهذا يكون الخطابُ الإلهي يضمن ظاهراً وباطناً. ومن ذلك نجد أن الصوفيةَ ...... إلى باطن النص ليكون لها خطابُها المستقل والمعارض للخطاب السياسي القائم.[259]وقد سلك المتصوف طريقه الخاصة والموصلة إلى

---

[256] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني***. مرجع سبق ذكره، ص 290- 300.

[257] سورة الحديد آية 13.

[258]- أدونييس. ***الصوفية والسريانية***. بيروت: دار الساقي، 1995. ص185.

[259] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***هكذا تكلم ابن عربي***. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004، ص 252.

المعرفة الإلهية المستمدة من الأنبياء، وكان ذلك عن طريق تعميق المضامين الروحية ورياضة النفس ومجاهدتها بردها عن الأخلاق الرذيلة، وبهذا عمل المتصوف على العمل بخلق الله.

ولعله من الواضح أن التجربة الصوفية ركزت على شخصية الفرد، والذي كان بدوره يعمل على تحقيق ذاته من خلال حواره مع الله، وبهذا لم يعد الفردُ منفصلاً عن العالم في التجربة الصوفية، بل كان العالمُ طرفاً متمماً في هذه العلاقة. [260]وبالتالي كانت العلاقة بين الفرد والله الحب النابع من قلب الصوفي، وبذا توصل الصوفي إلى الذات الالهية بالحب الكامن في قلبه، وليس التشريع، ومن ثم امتلك الصوفي حبَّ الله، الذي من خلاله توصل إلى الذات الإلهية، وعليه فان الصوفي وحده يمتلك القدرة للوصول إلى المعرفة الحقة.

ومن هنا، كان أهل التصوف يتوجهون إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، وبذلك سلكوا طريق المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها مع "السوى"، والتوجه إلى الله بصفته المعين والمتولي لقلب الصوفي، وهو القادر على تنويره، وفي ذلك يقول النفري: "فاضت رحمةُ الله عليه، وأشرق نوره في القلب، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وتلألأت فيه حقائقُ الأمور الإلهية، "[261] وبالتالي كانت عملية صعود الصوفي وفنائه في الذات الإلهية.

وقد بدت فلسفة التأويل واضحةً في فكر ابن عربي، حيث إنه يؤول لفكرة الوجود الثنائية القديمة في الفكر الديني، والمتمثلة في الذات الإلهية بوجودها المطلق، والعالم، إذ تحل ثلاث مراتب

---

[260] انظر: أدونيس. ***الثابت والمتحول.*** مرجع سبق ذكره، ص 137.

[261] انظر: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. ***إحياء.*** مرجع سبق ذكره،ص 650.

لفكرة الوجود في الفكر الصوفي محل الثنائية في الفكر الديني، والمتمثلة في الوجود الذاتي "الذات"، والوجود العقلي "الألوهة"، والوجود الحسي العياني "العالم". وتكون العلاقة بين هذه المراتب الثلاث ليست علاقة علة بمعلول أو سبب بنتيجة، ولا يوجد هناك تفاوت زمني بين هذه المراتب، بل الزمن بينها نسبيٌّ، إذ يستخدم ابن عربي مصطلح "التجلي" محل الإبداع، فمن "التجلي الأقدس" ظهرت الأسماء الباطنية، وعن "التجلي المقدس" ظهر العالم بمراتبه المختلفة دون أي فارق زمني.[262]

ومن الجدير بالذكر إن السلوك المعرفي يتدرج به الصوفيُ من حدود القشور إلى عالم اللب، وذلك بانتقال الصوفي من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، وتتم عمليةُ العبور بالتأويل عبر "الخيال." وعالم الخيال هو عالم الرؤى والأحلام، وهو يمثل وسيطاً بين عالم الغيب والملكوت وعالم الحس والشهادة، ففي عالم الغيب توجد المثل المعنوية والروحية، وفي عالم الحس والشهادة توجد صور هذه المثل، ولكل صورة في عالم الحس والشهادة توجد صور لعالم الخيال.[263] وبالتالي، تكون العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية، فيكون ظهور الصورة في الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى في الحياة الآخرة، وبهذا يكون جهد المؤول في النفاذ من القشر إلى اللب. فإذا كان هذا العالم مجردَ خيال والحقيقة تكمن في الوصول إلى الحقيقة عبر النص، وكان المعنى الباطن الروحي هو الدلالة الحقيقية، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرةَ

[262] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***فلسفة التأويل دراسة في علوم القرآن عند محي الدين بن عربي***. مرجع سبق ذكره، ص 84- 65.

[263]أنظر: المرجع نفسه ص 67.

هي الدلالة المجازية التي توصله إلى الحقيقة من طرف خفي. وهنا نرى بأن دور الصوفي تجلى في تذوق النص الديني وليس تفسيره كما يحلو للمؤسسة السياسية وأتباعها.

ولعل ممارسةَ التأويل ضمن ظروف سياسية واجتماعية وفكرية أدت إلى ازدهار التأويل وتطوره، حيث قادته جموع من الفقهاء والمتكلمين والسياسيين، وكل ما كان يتولد عن التأويل من مشكلات ومعضلات في أوساط معارضة له، لم تُفضِ إلى تجاوز التأويل أو تعطيله، بل بتحقيق المزيد منه على نحو عقلي، بحيث أصبح العقل سيد الأحكام. ولكن نمو الحركة التأويلية ينتمي إلى المنظومة السياسية الأيدلوجية والمعرفية في حقبة ما، [264] فالتأويل الصوفي لم يأت استجابة روحية فحسب لتطلعات الجمهور الواسع من المثقفين المتسمين بالبؤس والمعانين من الهيمنة السلطوية والسياسية والاقتصادية، بل كان ردةَ فعل عنيفة على القنوات والتخطيط التي أخذ يصوغها الفقهاء تنظيراً وتكريساً لواقع متجسد لسلطة الحكم وسيادة الدولة.

4.3 الزهد: بين الواقع السياسي والسياسة المثالية

لقد مثلت حركةُ الزهد بدايةَ حركة التصوف التي بدأت مع ظهور الإسلام، إذ ظهر الزهدُ في مسلك بعض شخصيات الصحابة، واتسم بالطابع الأخلاقي، فاقتصر الزهدُ على التزام أسلوب العيش البسيط، ولم يتجاوز ذلك إلى ظاهرة عامة تحمل موقفاً مميزاً في الشعائر الإسلامية، أو في المسائل الاجتماعية الأساسية، أو في المعرفة ومصادرها. غير أن ظاهرةَ الزهد اتخذت شكلاً

---

[264] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني***. مرجع سبق ذكره، ص 277– 280.

دينيّاً، ولكن جوهرها بقي اجتماعيّاً، [265] وكان ذلك نتيجة المبالغة في الشعور بالخطيئة، والخوف من عقاب الله وعذاب الآخرة.

وقد ازدهرت حركةُ الزهد هذه، وكانت ردةَ فعل لمجمل الأحداث الدامية، والصراعات السياسية المتلاحقة في فترة الخليفة الثالث عثمان، وما تبعها من الحروب الأهلية الطويلة والمأساوية، التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان، وما تلاها من حرب الجمل وصفين وحروب الخوارج، [266]وحروب أبناء الصحابة بعد موت معاوية، وما رافق ذلك من أعمال أثرت على الضمير الديني والخلقي: كضرب الكعبة، ومقتل الحسين، وما رافق ذلك من آراء ومعتقدات وشعارات بعيدة كل البعد عن روح العقيدة وإسلام السلف من الصحابة. وقد أحدث ذلك أزمةً سياسية وأخلاقية عميقة عند خاصة الناس عبرت عن نفسها في الحياد والانقطاع إلى الزهد والعبادة، أو الخروج على المؤسسة السياسية وعلمائها الذين تسببوا في الفتنة والدمار، ولقد كان الزهد، من حيث هو قهر للنفس، ملجأً للتكفير عن الذنوب، وطريقةً للخروج السياسي الذي لا عقاب عليه.

ومن هنا نلاحظ أن حركة الزهد بدأت تنتشر نتيجة ما عاناه المسلمون من استبداد وعسف الحكام، الذي كانوا يملون إرادتهم نتيجة امتلاكهم لسلطة النص الديني، وكان ذلك في نتيجة التمايز الطبقي والاجتماعي الفاحش. وقد تمثلت حركة الزهد في البداية بالموقف السلبي، ثم

[265] انظر: حسين مروة. *النزعات*. مرجع سبق ذكره، ص 150

[266] انظر: ابن الأثير. *الكامل*. مرجع سبق ذكره ص180-190..

تحولت فيما بعد إلى معارضة للنظام السياسي، وكان ذلك في أوساط المثقفين، الذين يمارسون العملَ السياسي والإرادي، وبهذا اتخذت ظاهرة الزهد المعارضة السياسية والاجتماعية.

لقد ظهرت حركة الزهد في البصرة لا خوفاً من الله بل حباً فيه، كبداية لـــ"فكرة الحب الإلهي" وما يُعرف بـــ"الطور الأول للصوفية" ومنهم رابعة العدوية، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس الذي نفاه معاوية إلى بيت المقدس، وهو الذي قال: "أحببت اللهَ حباً سهّل عليّ كلَ مصيبة، ورضاني بكل قضيةً، فما أبالي مع حبي إياه ما أصبحت عليه."[267]أي إن رواد حركة الزهد في البصرة والكوفة، سواء كان خوفاً من الله أو حباً فيه، لم يأخذوا مظهر الهارب من المعركة والنظام السياسي، بل رغبة المجتمع الواقع الاجتماعي والسلطة السياسية الممثلة لها.[268]كما نذكر ضمن هؤلاء الحسن البصري ذائع الصيت والذي قال له معبد الجهني وابن يسار: "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك، بنو أمية، يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالُنا على قدر من الله تعالى، " فيقول الحسن البصري: "كذب أعداء الله."[269]وهنا، يبدو موقف الحسن البصري واضحاً من معارضته للسلطة السياسية متمثلة في خلفاء بني أمية، من خلال معارضته لفكرة القضاء والقدر التي كانت شعارهم.

تمثل الزهدُ بالانقطاع عن النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية، وقامت هذه الممارسة بقهر النفس وحملها على الأعمال الشاقة، وحرمانها من كل ما تشتهيه النفس. أما

[267] محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي***. مرجع سبق ذكره، ص 139.

[268] انظر: حسين مروة. ***النزعات***. ج 2، مرجع سبق ص 152– 153.

[269] محمد بن جرير الطبري. ***تاريخ الرسل والملوك***. مرجع سبق ذكره، ص54.

المعارضة السياسية، فبدت واضحةً في ممارسات المتصوفة عبر فكرة التكفير عن الذنب، والمعارضة بالرد وإبداء الرأي الصريح، كما فعل الحسن البصري، أو بالالتحاق بإحدى الانتفاضات المسلحة ضد النظام.[270] ومن الجدير بالذكر أن رواد الزهد كانوا يزهدون في الدنيا وزعامتها، ويطلبون زعامةَ الآخرة، ولقد كان البرهان على ذلك بظهور الكرامات والخوارق، فكانت أخلاق الفناء وهدفها الفناء في الله من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فهي تنتمي إلى "الولاية" التي هي ملكٌ روحي. [271] ولذا، فظاهرةُ الزهد حملت طابعاً سياسيّاً، وتشكلت فيها بذورُ التصوف التي حملت فيما بعد طابعاً فكريّاً وكان لها دورٌ مؤثر في تطور حركة الفكر العربي، وفكرة تجاوز المرجعيات كلها، بما فيها المرجعية القرآنية.

4.4 ثنائية الولاية والإمامة وتجاوز الفقيه

أخذت حركةُ الزهد، منذ بدايات القرن الثاني الهجري، بالانفصال عن عوامل وجودها الاجتماعية والسياسية، وبذلك أخذت طابعاً دينيّاً يكاد يكون صرفاً، حيث انعزل المتصوفة عن المحيط الاجتماعي الموجودين فيه، واستغرقوا في العبادة، بينما تطور الصراعُ الاجتماعي والسياسي في المجتمع بعيداً عن حركة الزهد وتجاوزها.[272] وبالتالي، أصبحت المعارضة للنظام

---

[270] انظر: حسين مروة. ***النزعات.*** ج 2، مرجع سبق ص155.

[271] انظر: أبو القاسم النيسابوري. ***الرسالة القشرية في علم التصوف.*** (تحقيق: هاني الحاج)، المكتبة التوفيقية، (د.ت)، ص190- 191.

[272] انظر: آنا ماري شمل. ***الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف.*** (ترجمة: محمد إسماعيل السيد)، كولومبيا: منشورات الجمل، ص 2006، ص 40-45.

الاجتماعي وسلطته السياسية ذات شكل اجتماعي حركي لم يسهم فيه المتصوفة إلا لماماً، وبخاصة بعد أن ظهرت القدرية ذات الاتجاه العقلاني وأخذت بالابتعاد عن حركة الزهد.

وقد تمثل التطورُ في حركة الزهد بظهور فكرة الولاية، وكان ذلك على يد داود الطائي، الذي ابتعد بأفكاره عن الزهد واقترب من التصوف في منتصف القرن الثاني الهجري. وفي وقت مقارب سجل ظهور الخوارق على يد الفضيل بن عياض، وكذلك إبراهيم بن أدم البلخي، [273] وقد عمل هؤلاء على التوجه داخل المعرفة والاتصال بالمجتمع، وكان ذلك في البيئة الخرسانية كونها الأقرب إلى مصدر هذه الظاهرة.

أما ابن سبعين الأندلسي، فقد أشار في القرن الثالث الهجري إلى أن الفقهاء قد حددوا أهدافهم بتعيين الطرق التي تقود إلى عبادة الله، بينما حدد الفلاسفة أهدافهم أيضاً باختيار الطرق التي تفضي إلى فهم الله كعقل كوني كلي، وكذلك الصوفية جاهدوا لاكتشاف الطريق التي تجعلهم قادرين على الاتحاد بالله والفناء فيه، [274] وقد قال يوسف أبو الحسين: "سمعتُ ذا النون يقول: يا معشر المريدين، من أراد منكم الطريق، فليلقَ العلماء بالجهل، والزهادَ بالرغبة، وأهلَ المعرفة بالصمت."[275] ومن الواضح أن حركة الزهد حملت أفكارها واتجاهاتها في تأويل النص الديني، وتحديد موقعها المعرفي تجاه الإمامة والشريعة، وبهذا حددت موقعها السياسي من الوضع القائم

---

[273]– انظر: حسين مروة. ***النزعات.*** ج2، مرجع سبق ذكره، ص 346.

[274] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني.*** مرجع سبق ذكره، ص346.

[275] أبو عبد الرحمن السلمي. ***طبقات الصوفية.*** (تحقيق: نور الدين شريبة)، حلب: دار الكتب النفيس، 1986، ص 26.

عن طريق امتلاكها سلطةَ تأويل النص الديني، ومن هنا أصبحت مساويةً للسلطة السياسية في المعرفة.

وترى المعرفةُ الصوفية أن الوجودَ والحقيقة يمثلان وجهاً واحداً، وهذا يعني أن الحق واحدٌ له الظاهر والباطن: فالظاهر له التنوع، بينما الباطنُ له الثبوت. وبذا، ألغت المعرفة الصوفية هذه الثنائيةَ ليس بالتوحيد بينها ميكانيكاً، ولكن عن طريق خلق وسيط لاستيعابهما، وهو القلب الذي اعتُبر مركزَ المعرفة الصوفية وأساسها.[276] ومن الواضح أن بداية توجه الفكر الصوفي إلى الولاية والإمامة تمثل في محاولة زهاد خراسان أن يخرجوا من عزلتهم التي انتهوا إليها في القرن الثاني الهجري، بنقل دورهم السلبي إلى الفاعل في المجتمع، وبهذا ارتفعوا إلى مركز عَلا على مكانة الخلفاء والملوك، ووازوا مكانةَ النبي أو الإمام، ودخلوا في الصراع السياسي والأيدلوجي.

وكذا، فإن معرفةَ الله بالنسبة للصوفي هي الغاية العظمى، التي يسعى الصوفي للوصول إليها، وتمثلُ هذه المعرفةُ أرقى العلوم بالوصول إلى جوهر النص، وفي هذا السياق، يرى النفري أن الفكر الصوفي هو فكر تراتبي، ولا يقتصر على تراتب المنزلة المعرفية أو الاجتماعية للشخص، بل يشمل درجات تلقي الاتصال، وفي الدرجة الأولى يكون العلمُ، وهو أضعف درجات الاتصال، ثم تأتي المعرفة التي تشكل باباً للوقفة، فالعلم هو مدخل للمعرفة، والمعرفة مدخل

---

[276] انظر: طيب تيزيني. ***النص القرآني***. مرجع سبق ذكره، ص323.

للوقفة.[277]وقد أشارَ البعضُ الى أن النفري قد تجاوز بمعرفته الصوفيةِ المرجعية القرآنية عبر تغييره لوجهة النظر إلى الكون والأشياء عبر تقسيم الكون إلى: الله والسوى،[278] ومن الواضح أن الطريق إلى الله تتضمن النظر إلى السوى، بما في ذلك القرآنُ الذي هو ليس الله.

لكن هذا التغيير للمرجعية إنما يأتي على مراحل، فالحقيقةُ المحمدية تمثل أول مراتب الوسائط الروحية في الفكر الصوفي، الذي يتوسط بين عالم الغيب والشهادة، وهي الحقيقة الآدمية الروحية السارية في الكون، [279]وقد مثل آدم أول تجلياتها المادية، وهي الحقيقة المهيمنة روحيّاً ومعرفيّاً على كل ما دونها من الموجودات الروحية والحسية، وتمثلُ هذه الحقيقة في الفكر الصوفي قمةَ الولاية، وتتجسد في أشخاص بعينهم يمثلون أقطابَ الدولة الصوفية.[280]وبما أن النبوةَ هي خاتمة الظاهر، فالولاية هي متممة النبوة في الباطن بالنسبة للمعرفة الصوفية، وبهذا تكون النبوة هي الشريعة، والإنسان يشكل الوسيطَ بين الذات الإلهية والعالم، وبناءً عليه فالإنسان يستحق خلافةَ الكون، كونه يمتلك المعرفةَ المستمدة مباشرة من الذات الإلهية، ولذلك فالإمام يشكل أساس المعرفة فيما وراء النص.

---

[277] انظر: محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري. ***الأعمال الصوفية.*** (تحقيق: سعيد الغانمي)، المانيا، كولونيا: منشورات الجمل، 2007.ص 95.

[278] انظر: يوسف اليوسف. ***مقدمة للنفري دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري.*** الكاتب: دمشق: دار علاء الدين، 2004. ص34.

[279] انظر: عبد الوهاب المصري. ***الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر.*** (تحقيق: نواف الجراح)، بيروت: دار صادر 2003، ص54.

[280] انظر: نصر حامد أبو زيد. ***فلسفة التأويل.*** مرجع سبق ذكره، ص87.

ولعله من الجدير بالملاحظة أن الإمام الصوفي امتلك المعرفةَ الكاملة بتأويله للنص الديني، وذلك بإرجاع النص إلى أصله. بينما تمسك الفكرُ الرسمي بظاهر النص، واعتمده الفقهاءَ الطريقَ الوحيدَ لقراءة النص، كابن حنبل، وبهذا عمل الفقهاءُ على قوننة النص وصياغته ككتاب.[281]حيث أعلن مواجهتهم للفقهاء،بالبحث عن بديل في عالم اختفت فيه الحواجز والضوابط، ولكنهم عملوا بالخفية بعيداً عن عيون السلطة وأعوانها. وظهرت حينها التجربةُ الصوفية الباطنية بصيغتها الإمامية التي طرحت بديلاً لفكر الظاهر.[282] ومن هنا نلاحظ أن الفكر الظاهر والباطن ينبعان من أصل واحد وهو الحقيقة المحمدية، والتي وصل بها الفكرُ الظاهر أقصى درجاته، ولكن المعرفةَ في الفكر الباطن لا تنتهي بموت النبي بل هي مستمرة في الأولياء والعارفين، وتصل إلى درجات اكتمالها بظهور عيسى الذي يجمع بين النبوة والولاية في آخر الزمان.

ونتيجةً لاعتماد المعرفة الصوفية على المعرفة بالباطن كانت الإمامةُ هي الحضور الإلهي المستمر الذي يحول دون تحول الحقيقة إلى مؤسسات وتقاليد وتشريعات، أي إلى حروف ميتة كما يصفها الصوفية، فالباطن يعطي للدين حركيةً لا تتناهى، أي تحركاً في اتجاهٍ لا ينتهي، لأن الإمامة تعبير عن التقاء بين الزمني واللازمني، وفي هذا يقول البسطامي: "كنت أطوف حول البيت أطلبه، فلما وصلت إليه أصبح البيت يطوف حولي."[283] وفي هذا يرى ادونيس: "أن الباطنَ

---

[281] انظر: أحمد أمين. ***فجر الإسلام***. ط 5. القاهرة: مكتبة النهضة، 1975، ص 237.

[282] انظر: أدونيس. ***الثابت والمتحول***. ج2. مرجع سبق ذكره، ص97.

[283] خديجة صفا. ***تقنية***. مرجع سبق ذكره، ص 152.

لا ينفي الظاهرَ بل يعطيه معناه الحقيقي، فالظاهر ليس إلا صورة للباطن، إذ الباطنُ هو الأصل والظاهر هو الفرع، والأصل لا يُفسَّر بالفرع، أي أن الباطن لا يفسر بالظاهر، ولكن الظاهر هو الذي يفسر بالباطن."[284]

فالعلوم الصوفية تجاوزت المرجعيةَ السائدة في الخلاف على المعني الظاهر للآيات والأدلة الشرعية، كونها معرفةً آتية من الذات الإلهية عن طريق القلب المنفتح على عالم الملكوت وعالم الحكمة.[285] وبهذا فالله، هو المتولي لقلب عبده والمتكفل بتنويره بالعلم والأخلاق، وبذلك تفيض رحمة الله عليه، ويشرق نوره في القلب وتتكشف له سرائر الملكوت، وتنقشع عن وجه القلب الحجُب، وتتلألأ فيه حقائق الأمور الإلهية. وفي هذا الصدد يقول البسطامي: "أحببت الله حتى أبغضت نفسي، "[286] فالعلماء يعملون على اكتساب العلوم واجتلابها إلى القلب، بينما الصوفي يقوم بجلاء القلوب وتطهيرها.[287] فإن باطن النص يؤول على أساس الولاية المحمدية وهي باطن الشريعة، ولا يمكن أن يؤول دونها، وذلك من حيث إن محمد هو المتلقي للمعرفة من مصدرها الأصلي، وبهذا يكون التأويل الصوفي من خلال معراج روحي إلى الله وترقية في

---

[284] انظر: أدونيس. ***لثابت والمتحول***. مرجع سبق ذكره، ص 98.

[285] انظر: أبو القاسم النيسابوري. ***الرسالة القشرية في علم التصوف***. مرجع سبق ذكره، ص172-173.

[286] خديجة صفا. ***تقنية الفقه التتابعي قراءة جديدة للتحولات البنائية للرمز والمصطلح. عند: ابن عربي والبسطامي***. بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2005. ص151.

[287] انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. ***إحياء*** . مرجع سبق ذكره، 650 و 652.

المقامات والأحوال المختلفة. فالنبوة تتضمن الولاية، بينما الولايةُ لا تضمن النبوة، وذلك لأن الباطن لا يحتاج إلى ظاهر.

4.5 صوفية الخروج وتجاوز النص

من المعروف أن الحركةَ الصوفية نتجت فكريّاً عن حركة الزهد، والتي كانت ملجأً للفقراء والزاهدين الذين رفضوا ما عندهم من مال وجاه كمقدمة لرفض السلطة السياسية وأفكارها وأخلاقياتها، رغم أن السلطةَ اعتبرت نفسها حامية للقيم الأخلاقية الدينية في ظل فسادها. وبهذا عملت الصوفيةُ على الانفصال عن المجتمع والاقتراب من الذات الإلهية، من خلال السفر حسب تعبيرهم والقيام برحلة شاقة توصلهم إلى الله والفناء فيه، وتُبقيهم داخل عالمهم الروحاني وفكرة " الحب الخالص" للحقيقة الذي أداته " القلب"، والذي به يدرك الصوفيُ أسرارَ الكون.[288] وتعطي المعرفة الصوفية الأولوية للحقيقة على منهج الشريعة، والذي يقوم على وضع الحدود، وعلى الأمر والنهي، فإن التجربةَ الصوفية الذوقية ليس فيها حدود بل تتجاوز حدودَ الأمر والنهي، وبالتالي نجد أن المعرفة الصوفية تعطي الألوية للحقيقة على الشريعة، بل ويخضعون الشريعة للتأويل، إذا تعارضت مع الحقيقة، ومن هنا يصبحُ هناك تطابقٌ بينهما.

وبما أن السلطةَ السياسية قد حاربت الحركات الفكرية بنفس سلاحها، وهو المعرفة، فقد توقفت السلطة عند ظاهر النص، وفي بعض الحالات أولت النص الديني ليكون أساسَ شرعيتها، وذلك من خلال الاطلاع على كتب الحضارات القديمة وتوظيفها في النص الديني مع بداية فترة

---

[288] انظر: أدونيس. ***الثابت والمتحول.*** ج2. مرجع سبق ذكره، ص100-103.

التدوين التي شملت تدوين العلوم. وقد بلغت هذه الحركةُ أوجَها في الفترة العباسية، وخاصةً في خلافة المأمون، حيث جند كثيراً من العلماء لخدمة السلطة السياسية. ومن الجدير بالملاحظة أنه كان هناك ارتباط بين الحركات الثورية وأعلام الصوفية، ومنهم الحلاج صاحب المذهب الصوفي الفريد الذي عاش في الفترة من (244هـ 309هـ). وقد كان التصوفُ عند الحلاج جهاداً في سبيل إحقاق الحق، ولم يعد مسلكاً فرديّاً بين المتصوف والله وحسب، بل هو جهاد ضد الظلم والطغيان في النفس والمجتمع.[289] وكان له اتصال بالحركات الثورية مثل الزنج والقرامطة التي تمثل الثورةَ على أصحاب السلطة وطغيانهم وفساد سياستهم، لكنه جهر بأكثر ما جهرت به تلك الحركات الثورية بأنه استوى والله في ذات واحدة بقوله: "أنا الحق، " وقوله الآخر: "يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم."[290]

ولمزيد من التفصيل التاريخي، لا بد من الإشارة إلى أن الحلاجَ ارتحل لدراسة الحكمة من مصادر العرفان في المشرق الأقصى، حيث استمر في مجاهدته ودعوته خمس سنوات ثم رحل إلى بغداد بطلب من الوزير حمد القنائي، وواصل دعوته في بغداد وجمع حوله المريدين الذين كان لهم تطلعٌ إلى حركة القرامطة.[291] وقد جرت على يديه الكرامات والخوارق، أو هكذا ادعى معاصروه، إذ يقول الزعفلاني: "دخلت على الحلاج وهو في المسجد وحوله ناس ويقول: لو ألقي ما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت، وإني لو كنت يوم القيامة لأحرقت النار، ولو دخلت

[289] انظر: سامي مكارم. ***الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون.*** لندن: دار رياض الريس، 1989، ص 25- 26.

[290] أحمد محمد محمود. ***من تاريخ.*** مرجع سبق ذكره. ص123.

[291] انظر: سامي مكارم. ***الحلاج.*** مرجع سبق ذكره، ص26- 28.

الجنة لانهدم بنيانها."[292]وقد مكنته هذه الكرامات والشخصية النافذة روحيّاً من فكرة إصلاح المجتمع من منطلق إصلاح الفرد بعد إعداده جسديّاً وروحيّاً وأخلاقيّاً، من الخاصة كان أم من العامة. وقد أثار ذلك عليه حنقَ أولي الأمر من كبار السلطة الذين نظروا إليه بعين الغضب لخوفهم على مصالحهم.

ومن الملفت للنظر أن الفقيه الظاهري محمد بن داود الذي كان قاضياً في بغداد، لم ترُق له آراءُ الحلاج، ورأى أن عقيدته منافية لتعاليم الإسلام، وطالب بمحاكمته بتهمة الكفر، حيث رأى أن المعرفة التي تجلت من لدن الله على هذا العارف بعد فنائه عن أنانيته بالمحبة. وقد روى أبو الحسن عن الحلاج بعد عودته من الحج وهو في سوق بغداد أنه أخذ يصرخ باكياً، ويقول: "أيها الناس أغيثوني عن الله فهو اختطفني مني وليس يردني إلي، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران فأكون غائباً محروماً، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصول."[293]وقد كان رأي القاضي بداية تعرض السلطة السياسية له وأخذ موافقة عدد من الفقهاء، ولكن القاضي الشافعي أبا العباس اعترض على ذلك كونه مطلعاً على آراء الصوفية، وبذلك أفلتَ الحلاجُ من المحاكمة. [294] ولكن، فيما بعد، كثُر أتباعُ الحلاج ومريدوه، وأحيا الحلاجُ في صفوف الكثير من الناس الرغبةَ في الإصلاح الأخلاقي الشامل للمسلمين، وكان من أتباعه عددٌ من الوزراء والمقربين من الخليفة وأقربائه.

---

[292] المرجع نفسه، ص 30.

[293] سامي مكارم. ***الحلاج***. مرجع سبق ذكره، ص27– 28.

[294] انظر: محمد يونس. ***التكفير بين الدين والسياسة***. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999، ص 65–66.

وفي سنة 296هـ انطلقت حركةٌ إصلاحية وصفت بـ"المؤامرة" التي دبرها أهلُ السنة الداعون إلى الإصلاح، وأقاموا خلافة حنبليةً لم تدم سوى يوم واحد، وكانت بزعامة ابن المعتز. ولكن المؤامرة فشلت، وأعيدت الخلافة للمقتدر، وكان وزيرُه ابن الفرات، الذي أمر بمراقبة الحلاج، وأصدر قراراً بالقبض عليه، وتم القبض عليه مع أربعة من أتباعه، ولكنه نجا من السجن.[295] فالدولةُ العباسية كانت تنظر بعين الريبة إلى الحلاج، حيث قُبض عليه عندما أسس أهلُ السنة دولتهم في المغرب العربي سنة 299هـ، ومع معرفة الحلاج بذلك لم يُلق القبضُ عليه إلا في سنة 301هـ. وبوجود أتباع الحلاج، وقربه من الأسرة الحاكمة سُمح له بوعظ السجناء، فكثر أنصارُه ومريدوه في سجنه.[296] ومع عظم أمر الحلاج واشتداد تأثيره في الناس، زاد تخوف بعض أهل الحكم منه، وبخاصة الوزير حامد بن عباس الذي أثار قضيةَ الحلاج أمام الخليفة، وبيّن مدى خطره على الدولة. وبعد ذلك، قام حامد بن العباس وعلي بن عيسى بجمع الفقهاء والشهود واستفتائهم في قتل الحلاج بإصدار فتوى بتكفيره. وقد مثُل الحلاج أمام المحكمة، ولكن لم يستطع أحدٌ من الفقهاء أن ينال منه ما يدل على الزندقة.[297] ولكن حامداً أثار قضية الحلاج من حيث إنه يشكل خطراً على الدين وعلى الحكم إن بقي على قيد الحياة، وأقنع الخليفة بذلك، ثم أحضر مجموعةً من الفقهاء يستفتيهم في قتل الحلاج، ولكنهم انقسموا بين مؤيد ومعارض، وقد كانت حجةُ المعترضين أنه لا يجوز قَبول أي قول إلا ببينة وإقرار من المتهم،

---

[295] انظر: عبد الرحمن بدوي. ***شخصيات قلقة في الإسلام***. مرجع سبق ذكره، ص115.

[296] انظر: سامي مكارم. ***الحلاج***. مرجع سبق ذكر، ص42- 4-3.

[297] انظر: المرجع نفسه ص 46- 49.

ولم ييأس الوزيرُ حامد بل بحث في مؤلفات الحلاج، ووجد في كتاب للحلاج يتحدث فيه عن الحج، وهذه كانت حجة الوزير أمام المحكمة، أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يستطع له سبيلاً أن يُفرد له مكاناً طاهراً في منزله، وينصب فيه ما يشبه الكعبةَ فيطوف حوله، ويُطعم ثلاثين يتيماً ويخدمهم.[298] وقد قال أحمد بن فاتك: "سمعتُ الحسين بن منصور يقول: ليس على وجه الأرض كفرٌ إلا وتحته إيمان، ولا طاعةٌ إلا وتحتها معصية، أعظم منها، ولا إفراد بالعبودية إلا وتحته ترك الحرمة، ولا دعوى المحبوب إلا وتحتها سوء الأدب، لكن الله تعالى عاملَ عباده على قدر طاقتهم."[299] وبذا، فقد حوكم الحلاجُ بناء على موقف سياسي غُلف بإطار ديني، وكفر فيها صوفيٌّ ما كان ليكفر لولا دوره السياسي وتهمة الانتماء للقرامطة مع أنه لم يرِد ذكرٌ لهذه التهمة في المحكمة التي بسببها اشتهر بالحلاج.

أما النفري، فقد عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وهو من أشهر أعلام الصوفية. وقد تمثلت الخاصيةُ الأساسية في نص النفري بخروجه من الأسماء والدلالات والمعاني والصور، إذ ينظر النفري إلى الأشياء بوصفها غيرَ مسماة وإلى العالم بوصفه غيرَ مُفَكر فيه، فالعالَم عنده لم يُكتب بعد، وهويته ليست جاهزة، والإنسان أيضاً يبدو، في هذا العالَم، أنه عصيٌّ على كل هوية جاهزة ومنتهية.[300] ويرى أدونيس أن نص النفري يمثل قطيعةً كتابية وثقافية، وبخاصة في الجوانب الدينية الفقهية، فهو يؤسس لعلاقات مع المجهول، سماءً وأرضاً،

---

[298] انظر: محمد يونس. ***التكفير***. مرجع سبق ذكره، ص70.

[299] انظر: المرجع نفسه، ص 71.

[300] انظر: عبد الوهاب المصري. ***الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر***. مرجع سبق ذكره، **ص 57**

وبذلك تتغاير العلاقات التي يرسيها التقليد الديني، ويؤسس لغةً أخرى من أجل التواصل مع هذا المجهول عبر اللغة الدينية الفقهية.[301]

ومع تسلط واستبداد السلطة السياسية، نرى أن السهروردي تابع طريقَ الحلاج، وبدأ حياته الروحية بشِعر الحلاج في التوحيد، وكانت له مقولتُه الخاصة، فقد اثبت السهروردي أن القرآن "واحد"، فالشخصُ يجد نفسَه بنفسه في شهادة الإيمان، وينطلق المرءُ منها للوصول إلى الشعور بحد التسوية بين العقل والروح، بحيث لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بدون ......[302] كما تميز السهروردي بالحكمة العملية والنظرية وعُرف "بالحكيم المؤلَّه"،[303] فكان يجمع بين الإمامة الزمانية والدينية، وبذلك تمتع بدرجات أعلى من درجات النبوة.

ولقد شكل السهروردي بفكره خطراً على الفقهاء والسلطة السياسية المحكومة بفكرها الظاهر، وبذلك حاول الفقهاءُ القضاءَ عليه، وذلك لكونه قريباً من الملك الظاهر بيبرس ابن الملك صلاح الدين، حيث كان الأخيرُ يدعوه للمناقشة مع العلماء، ودائما تنتهي المناقشات بانتصاره على الفقهاء. كما دعا الفقهاءُ السهروردي للمناقشة في مسجد حلب، وسألوه: هل اللهُ قادر على خلق نبي آخر بعد محمد؟، فكان جوابُه " لا حدّ لقدرته" وبذلك اتهموه بأنه يخير وجود نبي بعد

---

[301] انظر: أدونيس. ***الصوفية والسريالية***. بيروت: دار الساقي، 1995. ص 186– 187.

[302]انظر: عبد الرحمن بدوي، ***شخصيات***. مرجع سبق ذكره، ص128.

[303] انظر: محمد عل أبو ريان.***السلسة الإشراقية هياكل النور للسهروردي الإشراقي***. بيروت: دار النهضة،1956، ص10

محمد.[304] وهو بذلك مخالفٌ للشريعة الإسلامية بكون محمد خاتمَ النبيين، وقد ألصق الفقهاء به تهمةَ الخروج عن الدين، وأخبروا الملكَ الناصر صلاح الدين بهذه التهمة، وقالوا: إن بقي السهروردي فإنه يفسد اعتقادَ الملك الظاهر، وإن أُطلق سراحُه يُفسد اعتقادَ أي ناحية من الأرض يوجد فيها، وبالتالي انتهت مؤامراتهم بأن كتب الملك الناصر صلاح الدين إلى ابنه الملك الظاهر بقتل السهروردي وإحراق كتبه، وحمل خطابُه لغةَ التهديد بحرمان ابنه من منصبه السياسي إذا لم يفعل ذلك، وعندما علم السهروردي بذلك طلب من الملك الظاهر بمنع الطعام والشراب عنه إلى أن لاقى ربه. وبذلك سلك نفسَ طريق الحلاج فقُتل على يد السلطة السياسية بسياسة تعطيل الإبداع الفكري.

وتدور فلسفةُ النفري الصوفية حول مفهوم "الوقفة"، فالصوفي في تجلياته الروحية وانتقاله من مقام إلى آخر يمر بمرحلة انتقالية هي مرحلة الوقفة، وهي استعداد من قبل الصوفي لقفزته الروحية التالية، وفي ذلك يتجاوز النفري النبي ويتحدث على لسان الإله. ويقول النفري في موضوع "الوقفة": "قال لي الوقفةُ تُعتق من رق الدنيا والآخرة، " وفي ذلك تعالى الصوفي عن الرق في الدنيا وحكامها، [305] وينتهي النفري من الوقفات ليس بالتحرر من الحكم الأرضي وحكامه وحسب، بل ومن حكم السماء حين يصير واحداً مع الله الذي "ليس بينه وبينه بين"، أي أنه صار هو "الله" وان الله صار "هو."

---

[304] انظر: موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشرازي. بيروت: دار المسرة، 1979، ص 12-13.

[305] انظر: أحمد محمود محمد. ***من تاريخ***. مرجع سبق ذكره. ص 132-133.

أما الشخصيةُ الثالثة، شخصيةُ أبي يزيد البسطامي، فقد أخذ عندها الشطحُ مداه الواسع مخترقاً حجاب العقائد والمألوف. وقد أحدثت شطحاتُه بلبلةً واسعة في العقائد، ووضعته في محور من قبل فريقي الإيمان والشطح، حيث خاض البسطامي تجربةً روحية عميقة أخرجته عن مألوف العادات وجعلته ينطق كلامَ من غلب سكرُه على صحوه كما وصفه معاصروه، [306]إذ بدا للعامة صاحبَ اعتقاد كبير إلى درجة قال له رجل: " بلغني أنك تمشي في الهواء، وتأتي مكةَ وقتَ الآذان وتركع وترجع، فرد عليه: المؤمن الجيد تجيئه مكةُ وتطوف حوله وترجع." [307]وقد توسع البسطامي في القضايا الفلسفية، ومع ذلك لم يخرج عن مقتضيات التصوف الاجتماعي. ومع أنه لم ينخرط في النضال الاجتماعي، ولكنه في شطحاته رجع إلى هموم الناس، فعبر عن حقوقهم. فهو يشفق على الناس من عذاب الآخرة ويريد فداءهم بنفسه. وقد اتهمه ابن الجوزي بأنه يشكك في أخبار القرآن، وقال إنه كفرعون وأبي لهب. وقد كانت معرفةُ البسطامي في موازاة العقائد، حيث تركزت حول مسألة الألوهية فجعلت المماهاة بين الله والإنسان علاقةَ ندٍ لا علاقةَ عبودية.

وبذا، فقد سعى الصوفيةُ من خلال معرفتهم الباطنية وحلولهم بالذات الإلهية، أو إزاحتها عن مكانها في حالة النفري، سعوا إلى تعزيز بعض القيم الأخلاقية التي بدت ظاهرةً من خلال مقاومتهم للسلطة السياسية، وذلك برفض الدولة وعدم الانصياع لها. ولقد اتصف النفري باللطف مع الناس والحب لهم ومناصرة المظلومين في وجه الدولة، والتسامح، وفي ذلك يقول الجنيد: "لا يكون العارفُ عارفاً حتى يكونَ كالأرض يطأ الأرضَ البرُّ والفاجر، وكالسحاب يظلُ كلَّ

---

[306] انظر: هادي علوي. ***مدارات***. مرجع سبق ذكره، ص 57.

[307] انظر: خديجة صفا. ***تقنية***. مرجع سبق ذكره، ص156.

شيء، وكالمطر يَسقي ما ينبت وما لا ينبت." [308] ولعله لا غرابةَ في قول الجنيد، إذ إن الصوفيةَ حرصوا على التخلق بأخلاق الأنبياء كونُهم منتمين لباطن النبوة أو الولاية، وبذلك فقد جمعت شخصيةُ الصوفي بين السخاء والصبر والزهد والفقر كصفات أرضية هي السبيل إلى بلوغ الصفة السماوية الأجل، وهي الألوهية أو الاتحاد بمادتها.

4.6 خلاصة

لقد جاءت حركةُ الزهد كردة فعل لمجمل الأحداث الدامية والصراعات السياسية في فترة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. ومع أنها ظهرت في البداية في مسلك بعض شخصيات الصحابة واتسمت بالطابع الأخلاقي، إلا أنها اتسمت فيما بعد بالطابع المنظم المختلف، فاتخذت شكلاً دينيّاً، ولكن جوهرَها بقي اجتماعيّاً سياسيّاً. وقد كان ذلك نتيجةَ المبالغة في الشعور بالخطيئة في أوساط المسلمين، إضافة إلى الرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة، وقد حملت حركةُ الزهد، التي تحولت تدريجيّاً إلى حركة صوفية باطنية، في أحشائها بذورُ اتجاهات جديدة في النظر إلى الكون والحياة، وفي تأويل النص الديني لتحديد موقف جديد من الإمامة والشريعة.

وقد اعتمدت العلومُ الصوفية، في ظاهرها، على فكرة أنها آتيةٌ من القلب المنفتح على عالم الملكوت، حيث قامت الصوفيةُ بمحو الصفات المذمومة، والمجاهدة والإقبال على الله المتولي لقلب الصوفي والمتكفل بتنويره بالعلم والأخلاق. ولذا، فقد واجه المتصوفةُ الفقهاء الذين قاموا

---

[308] المرجع نفسه، ص180- 185.

بضبط النص وقوننته وصوغه ككتاب. وقد بحثوا في باطن النص عن بديل يتمثل في عالم حر ومفتوح بعيداً عن عيون السلطة السياسية والفقهية، وبذلك ظهرت التجربةُ الصوفية بصيغتها الإمامية والتي طرحت نفسَها كبديل للفكر الظاهر، حيث مثلت الشريعةُ بالنسبة للصوفية آخر الظاهر، ومثلت الإمامة باطن النبوة المستمر في العارفين والأولياء. وعند هذه المرحلة، مثلت الإمامةُ الحضورَ الإلهي المستمر الذي يحول دون تحول الحقيقة إلى حروف ميتة. وبما أن الباطنَ يعني الحركيةَ والاستمرار، فالإمامةُ هي بمثابة التقاء بين الزمني واللازمني، وبما أن الفكرَ الصوفي قام على الفكر الباطن فالباطنُ بالنسبة للصوفي لا ينفي الظاهرَ بل يؤكده، وللوصول إلى الباطن كان على الصوفي السفر من الشريعة إلى الحقيقة، أي من العالم إلى الله، ويرافق ذلك تبدلٌ في الصفات وتحولُ هيئات النفس لرؤية الله والفناء في الله إلى درجة يصير الصوفي والله واحداً "لا بينَ بينهما".

وبذا، فقد كانت قراءةُ الصوفي للنص الديني تمثل إستراتيجية سياسية نظرية في ظل فساد سلوك السلطة السياسية الممثلة لظاهر النص، وفساد أخلاقها. ومن هنا، رفض الصوفيةُ السلطة السياسية القائمة وأخلاقها وأفكارَها السياسية وبحثوا عن أخلاق وأفكار مستمدة مباشرة من الذات الإلهية، والتي تمثلت في أخلاق الشيخ التي يمررها للمريد على نحو القصة الشهيرة التي بين موسى النبي والخضر الذي امتلك العلمَ اللدنّي الذي من عند الله والذي حاز عليه دون واسطة. ونتيجةً لذلك، تعرض أعلامُ الصوفية لويلات السلطة السياسية وقمعها، إذ اعتبرتهم خارجين عن النص الديني وليس عن الواقع السياسي أو الأخلاقي. وقد كان الحلاجُ، والسهروردي المقتول،

والنفري، والبسطامي من أشهر الأمثلة على ذلك من حيث: الخروج عن النص، والخروج على السلطة، وملاحقة السلطة لهم بعد أن خشيت من زعزعة هؤلاء لشرعية السلطة وشريعتها، إذ خرج فيهم من يجعل نفسه مركزاً للكون فوق كل شريعة وشرعية، بل فوق مرجعية الله والرسل.

ومن هنا كان الصراعُ السياسي بين الذات والسلطة والمعرفة، فالسلطة السياسية امتلكت المعرفةَ بصفتها حاميةً للنص الديني، وقد استبدت وطغت باسم المعرفة، ولم تتوانَ في استخدامها لأغراض خاصة وسياسية. وبهذا أولت الأخلاقَ الإسلامية لتكون سياسةً تفرضها مصلحةُ الحاكم، بينما الفكرُ الصوفي الذي طرح نفسه كبديل للسلطة السياسية بصفتها الظاهرية سعى لتأويل النص الديني، وذلك في طريقه للبحث عن أخلاق مثالية مغايرة للاستبداد والتعسف القائم من قبل السلطة السياسية، متوصلاً لامتلاك المعرفة بالإضافة إلى اكتساب صفات مستمدة من الذات الإلهية، وهنا ظهر الصراعُ المغلف بالمعرفة ولكنه يحمل طابعاً سياسياً أخلاقياً، ما أدى إلى وقوع الصوفية تحت سطوة وتعذيب السلطة الحاكمة، والتي استخدمت المعرفة الدينية لتكون سلاحَها في وجه أعدائها، متهمة إياهم بالكفر والخروج عن النص الديني.

الفصل الخامس: التجربة البرهانية وحدّ النص

5.1 تمهيد
5.2 العقل وباطن الشريعة
5.3 الدولة: ملك الله أم مدينة الفيلسوف؟
5.4 العقل: نقل جزئي أم إبداع كلي؟
5.5 الفلسفة: فكر سياسي أم زندقة؟
5.6 خلاصة

"...فإن الغرضَ من هذا القول أن نفحصَ، على وجه النظر الشرعي، هل النظرُ في الفلسفة وعلوم المنطق مباحٌ بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على وجه الندبة، وإما على وجه الوجوب؟. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أهني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبيّن أن ما يدل عليه الاسم إما واجبٌ بالشرع، وإما مندوب إليه. فأما أن الشرع دعا على اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به، فذلك بيّنٌ في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: "واعتبروا يا أولي الأبصار، " وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً."

ابن رشد – *فصل المقال*

5.1 تمهيد

يعرض هذا الفصل لتجربة أخرى، غير التجربة العرفانية، وهي تجربةُ البرهان الفلسفي وكيف استطاعت تحقيق نصر جزئي آخر على احتكار الفقهاء وعلماء السلاطين لتفسير النصوص لصالح مؤسسة الخلافة. ويتتبع هذا الفصل نصوصَ فلاسفة وجزءاً من سِيَرهم لمعرفة دور العقل في تفسير النصوص، وعلاقة ذلك بكون الشريعة والعقل يشكلان مصدراً للأخلاق من حيث ما هو حسن وما هو قبيح في الدولة الإسلامية التي يمكن أن تكون "مملكة الله" المنصوص عليها في القرآن، ويمكن أن تكون "مدينة الفيلسوف الفاضلة." وينتهي الفصل بعرض بعض القصص التي تم فيها أحياناً اعتراضُ هذه المحاولة البرهانية عبر اتهام الفلاسفة، كما اتهم الصوفية من قبلهم، بالزندقة والكفر، وتم نفيُهم، وحرقُ كتبهم، وتهديد حياتهم في أحيان أخرى.

بدأ اهتمام أوائل الخلفاء العباسيين بنقل العلوم عن ثقافات الشعوب الأخرى كاليونان، والفرس، والهنود إلى اللغة العربية، وأصبح هذا الاهتمامُ يشكل ظاهرةً اجتماعية وفكرية عامة، بينما كانت عملية نقل العلوم فرديةً شخصيةَ الطابع في الفترة الأموية، وخاصة فترة يزيد بن معاوية. وقد كانت العلوم في تلك الفترة تنحصر فيما تقدمه المصادر الدينية من تصورات عن العالم، والطبيعة، وتَمثل ذلك فيما يستخلصه رجال الدين من مصادر لاهوتية لوضعها في خدمة الأيديولوجية الرسمية.[309] وهذه المعارف تتسرب إلى مثقفين معارضين لأيديولوجيا الدولة، مثل

---

[309] انظر: حسين مروة. ***النزعات.*** ج 2، مرجع سبق ذكره، ص457.

القدرية والمعتزلة، فقد كانت تجري في السياق نفسه ولكن بلا دعم الدولة، بل في أغلب الأحيان، في سرية عنها.

وقد شهدت فترةُ التدوين حركةً نشطة للترجمة، التي كان لها أثر في ظهور الفكر الفلسفي الإسلامي. ومن خلال هذه الحركة نُقلت إلى العربية مؤلفاتٌ في القيم والأخلاق لكل من أرسطو وأفلاطون، والتي تشكلت من خلالها أهم الآراء في السياسة والأخلاق. ولعل أول ما نقل منها هو آخر ما توصل إليه الفكر اليوناني من تطور في الفلسفة والعلوم.[310] وقد كان ذلك في وقت سيطر فيه الخلفاء والسلاطين على الفقهاء الداعمين لسلطتهم، حيث ادعى الفقهاءُ الرقابةَ على السلطة السياسية، وذلك ليبرروا شرعيتها، وبالتالي كانت شهادات هؤلاء الفقهاء كفيلةً ببيان مطابقة السياسة للشريعة أو الابتعاد عنها. وبهذا أصبح الفقهاءُ هم المثلين الوحيدين لايدولوجيا الدولة، وعلى الرغم من ذلك وقف الفقهاء موقف العداء من الفلاسفة عندما تطور فكرُهم في ناحية الأخلاق السياسية، وأصبحوا يشكلون خطراً معرفيّاً وسياسيّاً عليهم وعلى الدولة التي تحتضنهم.

أما الفلاسفة، فقد عملوا بدورهم على البحث عن وجهة النظر الشرعية في الفلسفة وأحكام دراستها وتطبيقها. وفي هذا الصدد يقول ابن رشد: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن الموجودات إنما تدل

---

[310] انظر: محمد عابد الجابري. ***العقل الأخلاقي***. مرجع سبق ذكره، ص294.

على الصانع لمعرفة صنعتها،"[311] فالمخلوقات بحاجة للعقل والمعرفة لتصل من خلالها، إلى الصانع، وكلما امتلكت معرفةً وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم. وكان الشرع قد عمل على اعتبار الموجودات بالعقل، وكلما زادت معرفتها أصبحت على معرفه أكثر بالصانع.

5.2 العقل وباطن الشريعة

وقد برزت النزعةُ العقلية بشكل واضح في القرآن، فقد ورد الكثير من الآيات التي تدعو الإنسانَ إلى التأمل والتفكر والتدبر، وكذلك التفكير فيما خلق اللهُ للوصول من خلاله إلى معرفة الخالق، ومتى تحققت معرفة الله أصبح الإنسانُ عارفاً لأوامر الله فيتبعها، ومتفهماً لنواهيه فيتجنبها.[312] ومن ذلك الآية القرآنية: "ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكَراً ورزقاً حسناً، إن في ذلك لآياتٍ لقوم يعقلون."[313] فالعقل غريزةٌ إلهية وضعها الله في الإنسان ليتوصل بها إلى الخالق ويؤمن به، وبالتالي كان العقلُ هو الميزة الفريدة التي طُبع بها الإنسان لتسيره في أموره الدنيوية والدينية.

---

[311] ابن رشد. ***فلسفة ابن رشد.*** مرجع سبق ذكره، ص14.

[312] انظر: محمد غالب. ***المعرفة عند المفكرين المسلمين.*** القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة،2004، ص 126.و انظر أيضاً: الحارث بن أسد المحاسبي. ***العقل فهم بالقرآن.*** (تحقيق: حسين القوتلي)، ط2، دار الكندي، 1978، ص114-118.

[313] القرآن، سورة النخل، أية 60.

ولعل أول ما استخدم العقل للنظر في الشريعة علماءُ الكلام وخاصة المعتزلة منهم، الذين كانوا معارضين للايدولوجيا الرسمية للدولة في الفترة الأموية، بينما كانوا مساندين لايدولوجيا الدولة العباسية، وقد تبنى المأمون آراءهم السياسية في قضية خلق القرآن، وذلك حتى يستطيع فرض سيطرة الدولة على الفقهاء والقضاة، ومفكري الدولة، وبذلك تضمن الدولةُ عدم وجود معارضين لسياستها وشرعيتها.[314] ومع ذلك خالف الفقهاءُ المأمون في سياسة خلق القرآن التي فرضتها المعتزلةُ بمساعدة المأمون. وفي هذا الوقت لم تكن للفقهاء سلطة على الدولة، ونلاحظ أن الدولةَ كانت تدعم وتقرب إليها من يدعمها ويساندها في فرض سيطرتها، وبهذا أخذ الفلاسفة بالاستقلال عن علم الكلام اللاهوتي، ولكن الكندي كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بالايدولوجيا الرسمية للدولة.

ومن الواضح أن الفلاسفة المسلمين بحثوا عن أسس ومفاهيم ومقاييس خلقية في عالم الطبيعة، وذلك في عالم الإدراك، والإرادة البشرية. وقد عمل الفلاسفةُ على إثبات صحة الإلزام الكلي في الفكر الأخلاقي. وكان ذلك عن طريق الإدراك الباطن أو الشعور الداخلي الذي كان له الفضلُ في إبراز الجانب الكلي للفعل المستحسن أو القيمة الذاتية المتمثلة في تكريس شعور الفرد بالانتماء إلى المجموعة البشرية الكاملة، وفي الشعور المتبادل بحسن الإرادة بين جميع أفراد البشر. وقد ظهرت فلسفةُ الأخلاق في مقابل الفكر الظاهر الذي تميز بقصر مداه وضيق

---

[314] انظر: علي أومليل. ***السلطة***. مرجع سبق ذكره، ص42.

أفقه.[315] وبالتالي، فقد تمثلت الأخلاقُ الظاهرة بالالتصاق بالأنانية وحب الذات، والتحفيز على طلب المنافع. ومن هنا كان دافع البحث عن أخلاق السعادة للفرد والمجتمع في ظل وجود الفساد الكبير في ظل تسلط الدولة. وقد تطورت الأخلاقُ لتصلَ إلى التحرر من طور الشعور المرتبط بالتعلق في الحياة والرغبة في البقاء، وقد تحقق ذلك لأن النزعةَ العقليةَ الخلقية التي أظهرها الفلاسفة لم تكن بعيدة عن النص الديني، بل عملت على تعميق الإدراك الخلقي بطريقة باطنية.

ومن الجدير بالملاحظة أن العقلَ الفقهي السياسي قد سيطر وانتشر في فترة التدوين، ولكن الفقهاء ومشغليهم من الساسة لم يخضعوا السلطة السياسية للشريعة بل أخضعوا الشريعةَ للسلطة السياسية نظراً لاتباعهم ظاهرَ النص. ولكن الفلاسفةَ اتخذوا موقفاً معارضاً لهم مستنداً في ذلك إلى أن القرآن ذو طبيعة إشكالية مفتوحة، وتلك الطبيعة فتحت القراءةَ الفلسفية في اتجاه مستقل عن ظاهر النص لتؤسسَ معرفةً أخلاقية وعقلية جديدة وذات رصيد خاص من المفاهيم والمقولات المنهجية. [316] بهذا نرى أن الفلاسفةَ قد خاضوا صراعاً مع السلطة السياسية، وذلك لتوفير مشروعية دينية وعملية، تدعم تأسيس منظومة فلسفية جديدة لقراءة القرآن. فأخذ يتكون موقفٌ سياسي للفلاسفة تجاه السلطة السياسية، وذلك من حيث إنها امتلكت المعرفةَ عن طريق استخدامها العقلَ في تفسير وتأويل باطن النص الديني.

[315] انظر: ماجد فخري. ***أبعاد التجربة الفلسفية***. بيروت: دار النهار، 1980، ص106– 107.

[316] انظر: حسين مروة. ***النزعات***. ج 2، مرجع سبق ذكره، ص 349.

ولعله من المُلفت للنظر أن الفكر الفلسفي اهتم بمفاهيم الأخلاق والوجود والماهية، والتي تميزت بموقفين في العالم العربي الإسلامي. "الأول رسمي تمسك بفكرة الثبات، التي تميزت بها الطبيعيات خارج الطبيعة. وبهذا أُسقطت فكرةُ الثبات على النظام الاجتماعي والسياسي. والآخر تميز بفكرة حركية العالم، أي أنه قائمٌ على حركة التغير والصيرورة الملازمة للوجود."[317] وقد اتبع الفلاسفةُ المسلمون طريقةَ ارسطو في تركيب البرهان، فقاموا بترتيب القياس على أساس القضية الجزئية وليس الكلية كما هو معروف في الفلسفة اليونانية، ثم يقومون بتفسير الظاهرة وفقاً لمنطق التفكير الشرقي.

وقد قامت الفلسفةُ اليونانية بمحاولة الإجابة عن أسئلة تخص حضارتَهم، وهذا بدون وجود إجابات موحى بها، لذلك لم يكن تعاملُ الفلاسفة مع الفلسفة اليونانية من قبيل التبعية أو النقل، بل كان تعاملُهم بإخضاع الفلسفة اليونانية للواقع والتشريع الإسلامي.[318] ومن الواضح أن الفلاسفةَ المسلمين أخذوا نظريةَ العقل عن الفلاسفة اليونانيين، ولكنهم قاموا بتطويرها والإضافة عليها، وهذا ما قادهم إلى شرح الفلسفة بمنطق إسلامي. وبهذا عمل الفلاسفةُ المسلمون على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومن أهمهم الكندي، الذي حاول التوفيقَ بين الشريعة والفلسفة اليونانية. وقد قام العقل العربي الإسلامي بالمساواة بين العقل والنقل، وذلك من خلال البحث في النقطة المركزية للنص الديني ليبنيَ دائرةً حضارية جديدة وكبيرة.[319]وقد كان للفلاسفة المسلمين آراؤهم

[317]انظر: المرجع نفسه. ص 477.

[318] انظر: حسن حنفي. ***من النقل إلى الإبداع.*** ج2. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،2000، ص31.

[319] انظر: جورج طرابيشي ***نقد العقل العربي (نظرية العقل).*** بيروت: دار الساقي، 1996، ص97.

السياسية، حيث رأوا أنه لا يمكن أن توجد حكومةٌ مثالية للمجتمع بدون وجود حكومة فاضلة تستند في أعمالها لكل معايير القيم والأخلاق المثالية، وبناءً على ذلك يستطيع كلُ فرد أن يمارس السلوك الأخلاقي والقيم الصحية التي تجلب الخيرَ له وللدولة. وبهذا، فإن الأمورَ هناك تزداد خطورةً لأنها تلمس الجانبَ الأيديولوجي الرسمي الذي يعتبر خطأً أحمرَ، وبهذا فقد تعدى الفلاسفةُ على عمل الفقهاء كونهم الأداةَ التي تخلع المشروعيةَ على السلطة أو تنزعها عنها.

ومن هنا، يمكن القولُ إن الفلاسفةَ سلكوا طريقَ العقلَ للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، فتم تأويلُ القرآن بالنظر في باطن النص. كما أخذ الفلاسفةُ المسلمون من اليونان آلةَ التفكير، أو المنطق، لتزكية العقل والفكر نحو المعرفة الدينية، وبحثوا في باطن الشريعة للتوصل إلى الله، حيث دعت الفلسفةُ إلى النظر البرهاني المؤدي إلى معرفة الحق. وبذلك، فقد تدينت عندهم الفلسفةُ، وتفلسف عندهم التدين.

5.3 الدولة: ملك الله أم مدينة الفيلسوف؟

لقد استندت الفلسفةُ الإسلامية إلى الكثير من القيم والأخلاق الفلسفية اليونانية. والتي جسدت الواقعَ السياسي واليوناني في ذلك الوقت، وكانت جزءاً من عالَمهم الفكري واللغوي، ومن خلالها تمكنوا من إنتاج خطاب سياسي موافق لواقعهم السياسي. فقد رأى فلاسفةُ اليونان أن المدينةَ الفاضلة التي تسودها الأخلاقُ الفاضلة تحقق السعادة للفرد والمجتمع.[320] أما الفلاسفة المسلمون،

---

[320] انظر: ابن خلدون. **المقدمة**. مرجع سبق ذكره، ص257– 279.

فقد حاولوا أسلمة الأفكار اليونانية، واستندوا في ذلك إلى النص الديني، الذي عليه بُني الواقعُ الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وبالتالي كان النصُ الديني هو المصدر الوحيد والمشرع الأول لسلوك وأخلاق الفرد والمجتمع، والتي كانت مستمدةً من مصدر إلهي غيبي عن طريق الوحي، والنبي هو المشرع الأولُ والوحيد لها، وبهذا كان النصُ الديني المشرع الوحيد لشرعية الدولة وأخلاقها السلطوية. وقد حاول بعضُ الخلفاء السير على نهج النبي، وبذلك بحث الفلاسفة المسلمون عن الأخلاق والقيم السياسية التي تجسد السعادةَ للفرد والمجتمع، وذلك من خلال قراءتهم الباطنية للنص الديني. ولذا، فقد وجد الفلاسفة المسلمون المخرجَ في نقل الآراء السياسية اليونانية ومواءمتها مع الشرع بطرق تأويل باطنية.

وقد حاول الفلاسفةُ المسلمون امتلاكَ المعرفة الدينية للوقوف بها في وجه الفقهاء، الذين نصبوا أنفسهم للرقابة على العلم والمجتمع والدولة باسم النص الديني. وبهذا وضعوا أنفسَهم في مواجهة الفكر المعارض للدولة. كما قدموا للدولة خدمات "النصيحة" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر."[321]ولكن ذلك لم يوقِف بعض الفلاسفة من التعبير عن آرائهم السياسية في ظل الفوضى والفساد السياسي السائد، بينما حرص بعضُهم الآخر على عرض أفكاره بطريقة ملائمة للواقع السياسي، مستفيدين بذلك من كتب الأحكام السلطانية، وترهل الوضع الفكري الذي كان الفقهاءُ أبرزَ مهندسيه.

---

[321] انظر: علي أومليل. ***السلطة***. مرجع سبق ذكره ص199–200.

ومن الجدير بالذكر أن الفارابي كان من الفلاسفة الذين كانت لهم آراءٌ في السياسة موافقة للسلطة السياسية، على عكس ابن باجة في *رسالة تدبير المتوحد*، ولذلك كانت مدينة الفارابي السياسيةُ أشبهَ بمدينة سماوية يحكمها رئيسٌ حكيم يتشبه بالعقل الإلهي في فعله وتدبيره. ولعل من المعروف أن الفارابي يبحث في المدينة الفاضلة من حيث كونُها ضرورةً اجتماعية، وفي هذا السياق يقول: "إن كل واحد من الناس مفطورٌ على أنه محتاج إلى قِوامة، في أن يبلغَ أفضلَ كمالاته إلى أشياء لا يمكن أن يقوم بها وحده، بل هو بحاجة لقومٍ يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، "[322] وذلك لينالَ كلُ واحد منهم صفةَ الكمال في المجتمع. وفي ذلك قال أفلاطون بلسان سقراط "أرى أن الدولةَ تنشأ عن عجز الفرد لسد حاجته بنفسه، وافتقاره إلى معاونة الآخرين،"[323] وذلك يُفضي إلى المقولة الشهيرة بأن الإنسان بطبيعته حيوانٌ اجتماعي أو سياسي. وبالتالي، فالدولةُ ناتجة عن حاجة الأفراد إلى تعاون، وهذه وسيلةٌ لغاية أعلى، وهي بلوغُ الكمال وتحصيلُ السعادة.

وعطفاً على ما سبق، فقد شبّه الفارابي مدينته الفاضلةَ بالجسد الذي له أعضاء مختلفة ومتفاوتة القوى ولها عضوٌ واحدٌ رئيس وهو القلب، وكذلك المدينة فيها أشخاصٌ مختلفو الفِطر والقوى، وفيها شخصٌ واحدٌ رئيس، وآخرون مراتبهم تقترب من الرئيس. وكذلك يرى الفارابي أن العضوَ الرئيس في البدن هو أكمل الأعضاء، وباقي الأعضاء دونه تستمد منه الوظائفَ أو تشاركه في

---

[322] جميل صليبا. ***تاريخ.*** مرجع سبق ذكره، ص 167. المدينة الفاضلة للفارابي ويتوافق هذا مع رأي ابن خلدون في مقدمته حيث قال" إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر عن هذا الحكماء بقولهم إن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من اجتماع (المدينة باصطلاحهم)".

[323] انظر: أفلاطون. ***جمهورية أفلاطون.*** بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، ص 34.

بعضها، ويقول: "إن رئيسَ المدينة أكمل أجزائها، وله من يشاركه في أفضله، ودونه قوم مرؤوسون، ويرأسها آخرون في بعض الوظائف." [324] وهو النبي أو الفيلسوف وتكون للمدينة الفاضلة مراتبُ في الرئاسة والخدمة، يتفاوت فيها أهلُها حسب مراكزهم، حسب الآداب التي تأدبوا عليها. ومن الواضح أن الفارابي حاول التوفيقَ بين الشريعة والفلسفة، وبهذا لم يسعَ إلى التغيير بل ركز على أهل المدينة الفاضلة، وتغاضى عن السلوك والمكونات الاجتماعية والسياسية، وبهذا توافق مع أفلاطون وقام بنقد المدينة الفاسقة والضالة التي رأى الفارابي أنها عَرفت الأخلاق الفاضلةَ والمثالية ولكنها لم تتبعها.

ومن جهة أُخرى، كانت فلسفة ابن رشد مستندةً إلى كتاب ***الجمهورية*** لأفلاطون، حيث استصوب ابنُ رشد تطبيقَ مبادئ الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية. ورأى أن من أهم مقومات الدولة وجود جيش قوي لحماية الرعية، وليس بحاجة إلى كاهن او طبيب، وقد دعا لوضع السلطة في أيدي الشيوخ، كما تحدث عن الحاكم الظالم، ورأى أنه هو الذي يحكم الرعيةَ لمصلحته وليس لمصلحتها،[325] ونجد هذا تجسدَ في دولة الخلافة الراشدة، وبعدها قام معاويةُ بتأسيس دولته على الظلم والاستبداد، وبهذا عمّت الفوضى والفساد.

---

[324] جميل صليبا. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره، ص171.

[325] انظر: محمد لطفي جمعة. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره، ص170.

5.4 العقل: نقل جزئي أم إبداع كلي؟

لقد سعى الفلاسفةُ إلى حل التعارض بين الدين والفلسفة، حيث وجدوا أن الدينَ ينتهي إلى الفلسفة، وبهذا فهم يتفقون في موضوع الله. "فالله مضمونُ الدين والفلسفة على السواء. وقد حاول الفلاسفةُ إثباتَ ذلك عن طريق اللاهوت الطبيعي الذي يبدأ من الوجود للوصول إلى المعرفة المطلقة عن طريق العقل المحض،" [326]وذلك بخلاف الدين الموحى به الذي يقوم على سلطة النص أو على النبوة. ولقد اهتم الدينُ والفلسفة بالإنسان وميزاه عن باقي المخلوقات. وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن طفيل يرى أن للدين والفلسفة غايةً واحدة، وهي معرفة الخير، حيث تكونُ المعرفةُ بطريق العقل وهذا طبيعي وواضح، أو تكون بطريق الوحي الذي جاء مصحوباً بالرموز والأمثال والتي اعتمد عليها الرسلُ في تبليغ رسالاتهم.[327] أما إذا وُجد خلاف بين الظاهر والباطن فيتم رفعه بالتأويل العقلي الباطني الذي عبَّر عنه في نهاية قصته الفلسفية ***حي بن يقظان***.

أما التأويل، فقد تم الأخذُ به كعملية مهمة للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه، وبين الشريعة والحكمة، ونرى أن ألفاظَ الشرع إذا حُملت على ظاهرها قد تتعارضُ مع ما توصل إليه البرهان العقلي، ولكن إذا أُولت تأويلاً صحيحاً لا يكون بينهما أي تعارض. وفي ذلك يقول ابن رشد: "نحن نقطع قطعاً أن كلَّ ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهرُ الشرع، فإن ذلك الظاهرَ يقبل

---

[326] انظر: حسن حنفي. ***تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات***. بيروت: دار الهادي، 2004، ص240- 241.

[327] انظر: محمد غالب. ***المعرفة عند مفكرين المسلمين***. مرجع سبق ذكره، ص278.

التأويل على قانون التأويل العربي، وبهذا يكون الإجماعُ بطريق يقيني لم يصح فيه التأويل، وإذا كان ظنيّاً صح فيه التأويل،"[328] ومع ذلك اتُّهم الفلاسفةُ من قبل الفقهاء بخرق الإجماع في التأويل، وذلك أنهم غير مكلفين بالتأويل.

ولعل من أهم الدروس التي كرستها الفلسفة "أن المعرفة لا تحصل للنفس بطريق الإدراك الحسي، حيث تنتقل النفسُ بفعل الفطرة التي وجدت عليها من حالة إلى حالة، لتصبحَ الصورة تجريداً كاملاً يعقلها العقلُ الذي بالقوة، ويصبح بها عقلاً بالفعل. فالإنسانُ هو الروح، والروحُ هي القوةُ العاقلة أو الناطقة، وينبغي على هذه القوة أن تناضل ضد القوة الشهوانية والغضبية." [329] وبالتالي فالفلسفةُ تتمسك بالأخلاق الفاضلة لتحافظ على علوها، وبهذا يستطيعُ الإنسان أن يمارس الفضائلَ ويبحث عن الكمال عن طريق العقل. ومع اهتمام الفكر الفلسفي بنظام المعرفة والعقل وطريق الوصول للمعرفة، في محاولة للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، ولتظل الفلسفةُ تحت مظلة الشرع، اهتم الفكرُ الفلسفي كذلك بالنظم السياسية القديمة التي استمدها من فكر أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بالفرد والنظام الأخلاقي في عصر تفشى فيه الفساد، حيث حاول بعضُ الفلاسفة التقربَ من الدولة بفكرة دعمها، وبناء نظام سياسي يؤكد على سياستها ووجودها كما فعل الفارابي.

ولذا، فقد شكل العقلُ أساسَ المعرفة الفلسفية، ودعا الفلاسفةَ إلى الاهتداء به، والسير على ضوئه، لأنه يهدي للمعرفة والخير والرشاد، ويساعد على إدراك الأخلاق الفاضلةِ ويمهد لحل

---

[328] ابن رشد. ***فلسفة ابن رشد- فصل المقال.*** مرجع سبق ذكره، ص 13.

[329] انظر: محمد أركون. ***تاريخية الفكر العربي .مرجع سبق ذكره.***

المشكلات،[330] وبذلك يجب تحكيمُ العقل في كل الأمور حتى في المعتقدات والسلوك لإدراك الحق والخير، وبالتالي الوصول إلى السعادة، والمعرفة الحقة.

وقد ركزت الرسائلُ الفلسفية على الهم الأخلاقي، والذي شكّل السؤالَ الفلسفي البارز في رسائل الفلاسفة، حيث إن المعرفة والأخلاق متلازمان ولا يوجد فصل بينهما.[331] من هنا، نرى أن العقلَ هو المحددُ الأساسي للأخلاق في المعرفة الفلسفية، وهو الذي يفصل بين الخير والشر، ويرشدنا بالعلم والمعرفة إلى الأخلاق، وبالتالي فالأخلاق الفاضلةُ تحقق سعادةَ الفرد في الدنيا والآخرة إذا اتسمت بالعدل والحرية. وفي ذلك نجد ابن مسكويه في ***رسالة تهذيب الأخلاق*** منشغلاً بعصره أكثر مما كان مشغولاً بعصر الإغريق، وكان يحاول إيجادَ الحلول للمسائل العملية السائدة، والتي يعاني منها عصرُه ومحيطه، ويأخذ بعين الاعتبار موقفَ الفقهاء العدائي من الفلسفة ويراعيهم في ذلك.[332]

وعلى الرغم من "لطف" بعض الفلاسفة و"توفيقيتهم" بغية عدم الخروج عن نص الشريعة بطريقتهم لفهمها الباطني، إلا أن الغزالي عمل بطريقته الفلسفية للوقوف أمام الفلاسفة ومحاربتهم، وذلك في محاولة منه لإثبات خروجهم عن النص الديني. فكان يرى أن التجربةَ

---

[330] نظر: كامل حمودة. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره. ص 151-152.

[331] انظر: علي زيعور. ***ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة***. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001، ص56.

[332] انظر: ابن مسكويه. ***تهذيب الأخلاق***. مرجع سبق ذكره، ص 56.

الروحية هي أساس المعرفة وليس العقل، ويقوم عنده اليقين على ثلاث مراتب وهي: إيمان العوام، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين.[333]كما أن العلوم الشرعية عند الغزالي هي المأخوذة من مصدر إلهي غيبي عن طريق الأنبياء، أما العلومُ العقلية فهي تعتمد على العقل في التفكير. وعطفاً على ما سبق، نرى أن الغزالي يؤكد على وجود توافق بين الفلسفة والشريعة، فهو يعتبر أن المعرفةَ العقليةَ تعتمد على العقل والتعلم، بينما تعتمد الشريعةُ على الوحي والسماع ومن ثم على العقل، وبذلك يوجد توافقٌ بين العقل والنقل، والباطن والظاهر. ولكن المعرفةَ العقلية التي يتوصل إليها العقلُ تبقى ناقصةً ولا تشمل جميع الحقائق، أما طريق الوحي، فهي الطريق الوحيدة التي توصل إلى معرفة الحقائق الإلهية.[334]وبذا، فقد حدد الغزالي نطاقَ العقل المجرد عن الشرع، وجعله قاصراً على إدراك الأمور التجريبية رغم أن من الفلاسفة والمعتزلة أمنوا بسلطان العقل، كونه قادراً على حل جميع المشكلات، وذلك في ظل عدم وصول الحقائق كلها عن طريق الأنبياء.

وفي هذا السياق، يشير محمد أركون إلى أن الفاصلَ بين النظريات الفلسفية وبين الفقهاء هو نمط من العلاقات الكائنة بين اللغة والفكر، إذ إنهم يفرضون تعاليمَ الوحي كمسلمات بصفتها تشكل فضاء قدسيّاً من الدلالات المستقلة عن العقل وعن الإنتاج البشري. [335] اذ لا يمكن تجاوز هذه

---

[333] انظر: أبو حامد الغزالي. ***إحياء.*** ص 32- 34.

[334] انظر: أبو حامد الغزالي. ***إحياء.*** ص 36.

[335] انظر: محمد أركون. ***الإسلام الأخلاق والسياسة.*** مرجع سبق ذكره، ص 101. وأنظر كذلك، طيب تيزيني. ***مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط.*** ج1. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، 2004، ص222.

العلاقات أو إخضاعها للدراسة، ولا يمكن للعقل أن يناقشها، بل يمكن أن يفهمها ويطبقها في سلوكه عن طريق الخضوع لها لتحقيق التبعية والعبودية لله. ومن الملفت للنظر أن السلطةَ السياسية، ومن ورائها الغزالي، حاولت تثبيت مبدأ سياسة الظاهر، وعملت على ترجمة الفلسفة اليونانية بما يخدم مصالحَها السياسية، وذلك من خلال إحاطة نفسها بالفقهاء لمنحها الشرعية الإلهية. أما الفلاسفةُ فكانت لهم كلمتُهم الخاصة في السياسة. كما هو الحال مع الفارابي وابن باجة وتلامذته النجباء كابن طفيل ومن بعده ابن رشد.

5.5 الفلسفة: فكر سياسي أم زندقة؟

مما سبق يتبين بما لا يقبل الشكَ أن الفلسفةَ اليونانية قد تم تطويرُها وتلائمها مع المجتمع الإسلامي، وقد كان ذلك كمقدمة لتجاوزها من قبل الفلاسفة المسلمين وإكسابها مضامينَ أكثرَ عمقاً واقتراباً من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية في حينه. ولعل جمعَ الفلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة كان من باب التوافق بين الحقيقة الدينية والفلسفية.[336] وقد دفعت وحدةُ هذه الحقيقة إلى الجمع بين رأيَي أرسطو وأفلاطون، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي. كما وضع ابن رشد كتابَه ***فصل المقال*** الذي يقرر ما بين الشريعة والحكمة من اتصال حاول من خلاله التوفيقَ بين الحكمة والشريعة. وقد شعر ابن رشد بالحزن على ما تعرضت له الفلسفةُ من أذى على أيدي الفقهاء، وذلك تمثل في إقبال الموحدين على فلسفة الغزالي صاحب

---

[336] انظر: محمد عابد الجابري. ***المثقفون في الحضارة العربية:***. مرجع سبق ذكره، ص 60.

كتاب ***تهافت الفلاسفة***.[337] وفي ذلك يقول ابن رشد: "إذا كانت هذه الشرائعُ حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا، معشرَ المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد في الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق."[338] ومع ذلك، فقد كانت ثمةَ آراءٌ ترفض الفلسفةَ وتعتبرها دخيلةً على الثقافة العربية الإسلامية، وذلك نحو آراء بعض المتكلمين والفقهاء السياسيين.

ومن الواضح أن الفترةَ التي بدأ فيها ابن رشد أعمالَه السياسية والفلسفية كانت فترةَ الخليفة أبي يعقوب والد المنصور، حيث كلف ابن رشد بشرح كتب أرسطو ورفع الغموض عن عباراته ليفهمها الناس، وعيّنه قاضياً. أما في عهد المنصور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، فلم يكن الخليفةُ مرضياً من طرف قبيلته وأهل دولته، فأقام له قبيلةً من الطلبة واستعملهم باسم الزهد "والعناية بالحديث، " وحثهم على عمل انقلاب في القيم الثقافية للدولة، وشن حرباً على أهل الرأي والفقهاء ليكسرَ شوكتهم ويقلص سلطتهم السياسية والدينية.[339] ومن الواضح أن كره عائلة المنصور له كانت بسبب مغامراته العسكرية، ومع ذلك كان ابن رشد من المقربين لبعض أخوته، وسعى لديه في تعيين أخيه يحيى والياً على قرطبة، ولقد طلب الأمير يحيى من ابن رشد ترجمة ***كتاب السياسة*** لأفلاطون نظراً لأنه كان يعد نفسه للخلافة أثناء مرض المنصور.

---

[337] انظر: جميل صليبا. ***تاريخ***. مرجع سبق ذكره، ص456- 458؛ وأنظر كذلك: فريد العليبي. ***رؤية ابن رشد السياسية***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. ص 56-57.

[338] ابن رشد. ***فلسفة ابن رشد***. مرجع سبق ذكره، ص 17.

[339] انظر: محمد عابد الجابري. ***ابن رشد سيرة وفكر دراسة نصوص***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1998، ص 57. وانظر أيضاً: محمد يونس. **التكفير بين لدين والسياسة**. مرجع سبق ذكره، ص92.

وعندئذ، انكب ابن رشد على شرح كتاب أرسطو شرحاً مطولاً بهدف رفع القلق عن عبارته ومزالق ترجمته، وقام بتعويض كتاب أرسطو ما يفتقده من كتاب لأفلاطون إذ حوّل نصً أفلاطون من محاورة تعتمد الجدل إلى نص يعتمد التحليل والتركيب. وبذلك ارتفع بالفكر السياسي من مستوى الجدل إلى مستوى العلم، وكان ذلك أهم إصلاح قام به ابن رشد في الفكر الفلسفي على مدى عشرين قرناً، وذلك منذ أرسطو حتى ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي. وقد عنى ذلك، من جملة ما عناه، أن ابن رشد، وانطلق من التأسيس العلمي لمضمون كتاب أفلاطون *في السياسة* إلى ما بعد أفلاطون. ويعتقد ابن رشد أن السياسة جزء من العلم المدني، وما يؤسس علم السياسة هو الجزء الثاني منه وهو علم الأخلاق، وعلم النفس وما يؤسس علم الأخلاق من حيث هو "الملكات والأفعال الإرادية والعادات، " تكون قوى النفس التي تصدر عنها مثل الفكر والغضب والشهوة مرتبطة بالجسد، إذ الجسد هو موضوع العلم الطبيعي، وهو نموذج للعلوم كلها. [340] وبالتالي، تكون السياسية هي "تدبير المدينة، " بمعنى تدبير أهلها، أي أن علم الأخلاق هو تدبير الفرد وسلوكه، وما ينطبق على الفرد ينطبق على الناس مجتمعين في المدينة التي هي موضع الدراسة، وغاية الاستعانة بالفيلسوف الذي سيرأسها أو يكون معيناً لمن يرأسها.

ولعله من نافل القول، بعد بيان غاية الكتاب، القولُ إن هذا الكتاب كان السببَ في محنة ابن رشد فيما ورد فيه من التنديد بـــ"مدينة التسلط" والتبشير بإمكانية تشييد "مدينة الفضيلة العادلة." هذا

---

[340] انظر: مركز دراسات الوحدة العربية. ***الضروري***. مرجع سبق ذكره، ص 242–243.

بالإضافة إلى ما كان يعرف من وحشية "المحاسدة والمنافسة" بين ابن رشد وأهل قرطبة والمنصور الذي كان يريد مبايعة ابنه، وكان عمرُه عشر سنوات، وكان كل من يعارضه يرشق بأدلة الإدانة والوشاية بتهمة الزندقة والخروج عن النص.[341] ونتيجة لذلك، عقد الخليفةُ مجلساً استدعى إليه فقهاءَ وقضاةً للبت في الدعوى، وأمر طلبةَ مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين بقرطبة وتعريف الناس بـــ"مروق ابن رشد"، حيث انعقدت المحكمة، وقدم المدعوون أدلتَهم ضد ابن رشد، فعرَّف الخطيب أبو علي بن حجاج الناس بما فعله ابن رشد، بأنه مارق من الدين.

وقد كانت هذه التهمةُ الظاهرة من وراء الفكر الفلسفي السياسي الذي دعا من خلاله ابن رشد إلى تأسيس المدينة الفاضلة العادلة التي تنهي الظلمَ والاستبداد للسلطة التي نالت منه بأكثر ما نالت من غيره. وقد أدت هذه المحاكمة إلى نفي ابن رشد إلى قرية اليسانة، وهي قرية قريبة من قرطبة، حيث فُرضت عليه الإقامةُ الجبرية. كما أمر بنفي جماعة أخرى من الفضلاء والأعيان بنفس التهمة، وأصدر المنصور مرسوماً بحرق كتب ابن رشد الفلسفية والعلمية، وتفريق تلاميذه أينما وجدوا. وبالرغم من قسوة الحكم، فقد نجا ابن رشد من القتل بسبب رفض الخليفة ذلك والإبقاء على حياته.[342] فالفيلسوفُ الذي عمل في كل مؤلفاته على التوفيق بين الفلسفة والشريعة حوكم بتهمة التكفير والخروج عن النص الديني، وذلك كان بسب آرائه السياسية لا الدينية.

---

[341] فريد العليبي. **رؤية**. مرجع سبق ذكره، ص264.

[342] انظر: محمد يونس. **التكفير**. مرجع سبق ذكره، ص93.

أما ابن باجة فقد شَغل مناصبَ وزاريةً في الحكم لأكثر من عشرين عاماً، ومع ذلك كان على ابن باجة أن يواجه أعداء الفلسفة ومحاولتهم للتشكيك بالفلسفة والفلاسفة، كما عبر في مذهبه الفلسفي عن التراجع والهزيمة للفلسفة في ظل الواقع المتدهور، وبذا مثل كتابُه "تدبير المتوحد" ردةَ فعله الشخصية على الحياة المضطربة في عصره.

ومن هنا نرى أن ابن باجة عاش حياتَه في غربة أفكاره ومفاهيمه المختلفة عن واقع عصره، حيث كان يبحث في أفكاره عن المجتمع العادل، الذي تتوافق فيه القيم الإنسانية، ومثلت فلسفتُه نقداً للواقع الاجتماعي والسياسي، وبين فيها انحطاط الأخلاق والقيم وبعدها عن الإسلام، كما اظهر مدى تدني العقائد الدينية على يد السلطة السياسية والفقهاء. وقد سعى ابن باجة إلى البرهنة على إمكانية التوصل للفضائل الفكرية والأخلاقية عبر الفيلسوف، بذلك يرى أنه يمكن معرفة الدين عن طريق العقل.[343] وقد حاول ابن باجة إصلاح المجتمع من خلال أفكاره. حيث رأى أن يكونَ الحاكمُ في المجتمع رجلاً فاضلاً يتمتع بالمُثل العليا التي تجسد السعادةَ للفرد والمجتمع.[344] وبذلك لم يكن ابن باجة في فكره يسعى إلى قلب نظام الحكم، بل حاول إصلاحَ العادات والأخلاق في المجتمع بأفكاره الفلسفية، وبذلك تعرض لسخط منافسيه، وبسبب خوف الفقهاء على مكانتهم تقربوا من الأمراء وحاربوا أهلَ الفكر، بدليل ان ابن باجة مات مسموماً على يد أحد خدام ابن الأزهر الذي كان من أكبر أعداء ابن باجة والفلسفة.

---

[343] انظر: بركات محمد مرار. :ابن ماجة واغتراب المتوحد". ***النهج***. دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.1996. ص38.

[344] انظر: ابن ماجة. ***تدبير المتوحد***. بيروت: دار الساقي،1978، ص34.

ومن الملفت للنظر أن حالةَ الطبيب الفيلسوف الرازي تشبه إلى حدٍ ما تجربةَ ابن رشد، إذ اهتم الرازي بالأُسس النفسية والروحية والأخلاقية لقدرتها على التحكم بالإنسان وتربية سلوكه. وبالتالي، اعتقد الرازي أن إصلاح الأخلاق هو إصلاحٌ للبدن، وطبُ النفس يغلب العقلَ عن الهوى والأمراض الأخلاقية. من الواضح أن الرازي حاول تعميقَ الممارسة النقدية وشحذ الوعي الفلسفي ومن ثم محاكمة التجربة العربية الإسلامية في ميدان الفلسفة.[345] ولربما كان هذا، كما هو الحال في محنة ابن رشد، السببَ وراء اختفاء العديد من كتب الرازي، حيث إن الفكر العربي الإسلامي السلطوي جعل من العداء عاملاً من شأنه تكفيرُ فيلسوف أو إضاعة أعماله.

5.6 خلاصة

لا شك أنه يتبين مما سبق أن الفكرَ الفلسفي ظهر نتيجةً لعملية الترجمة من اليونانية إلى الثقافة العربية، حيث نُقلت آراء أرسطو وأفلاطون في السياسة، ومن خلالها تشكلت أهمُ الآراء في السياسة والأخلاق العربية. وقد كان ذلك في وقت عملت فيه السلطةُ السياسية على السيطرة على الفقهاء لدعم سياستها، حيث كانت آراءُ الفقهاء كفيلةً ببيان مطابقة السياسة للشريعة، أو الابتعاد عنها، إذ وقف الفقهاءُ إلى جانب خطاب الدولة الرسمي، وظاهروا بموقف العداء للفلاسفة عندما تطور فكرُهم في الأخلاق والسياسة وأصبحوا يشكلون خطراً على رئاسة الدولة، وتهديداً لأصحاب الحظوة من علماء السلاطين.

---

[345] انظر: علي زيعور. ***ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة***. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001، ص54-55.

نلاحظ أن الفلاسفة بحثوا عن نظريات سياسية تسودها الأخلاقُ الفاضلة، والتي تُحقق السعادةَ للفرد والمجتمع، وذلك من خلال البحث داخل النص عن نظريات سياسية مغايرة للواقع السياسي، والذي تجسد فيه الظلم والاستبداد والبعد عن الأخلاق السياسية المثالية، وبهذا نرى أن الفلاسفةَ رأوا في الأفكار اليونانية بعد أسلمتها متنفساً لهم، وبهذا قاموا بتطويرها وإكسابها أخلاقاً ومفاهيمَ تجلب السعادةَ للواقع الإسلامي. ومن خلال ذلك اعتمد الفلاسفةُ أيضاً على المعرفة الدينية ليضمنوا سلامةَ وصحةَ أفكارهم دينياً، وبالتالي يضمنوا وجودهم ضمن منطلق ديني غير مخالف للشرع الإسلامي، وإن خالف أفكارَ وسلوك السلطة السياسية. ولكن بهذا تجسد الصراعُ المعرفي السياسي بينهم وبين الفقهاء كونُهم ممثلي السلطة السياسية، والذين عملوا على محاربتهم سياسياً بطرق فكرية دينية أدت إلى اتهامهم بالخروج عن النص الديني، وبهذا أثبت الفقهاء للسلطة السياسية أنها ما زالت قادرةً على حماية نفسها من خلال امتلاكها للمعرفة الدينية وتأويلها بما يلائم مصالحها. وعليه كانت المعرفةُ سلاحَ السلطة الفعال.

وقد رأى الفلاسفةُ المسلمون أنه لا يمكن أن توجد حكومةٌ رشيدة للمجتمع دون وجود حكومة مستنيرة على رأسها قيادةٌ تستهدي في عملها بكل معايير ومقاييس الأخلاق المثالية العليا. وبالمقابل، فلا يمكن أن يمارسَ كلُّ فرد في المجتمع السلوكَ الأخلاقي الصحيح إذا كان هذا المجتمع محكوماً بشكل سيئ. وفيما يخص دائرةَ السياسة، فإن الأمورَ هناك تزداد خطورةً لأنها تمس الخطابَ الرسمي الذي يعتبر خطاً أحمر، والخطورةُ في ذلك تكمن في الدور الحيوي الذي يلعبه رجالُ الدين بصفتهم الأداةَ التي تخلع المشروعيةَ على السلطة أو تنزعها عنها. وقد كان ذلك في ظل تفشي ظلم واستبداد سلطة الظاهر والتي عملت على مقاومة الفكر الفلسفي واستبدت

بالفلاسفة واتهمتهم بالخروج عن الدين والزندقة نتيجةَ آرائهم السياسية. ولم يكن ابن رشد، والرازي، وابن باجة إلا أمثلةً قليلة على هذا التضاد الكبير بين البيان الظاهري والبرهان الباطني.

خاتمة: ملاحظات نقدية
أخلاق بلا سياسة أم سياسة بلا أخلاق؟

فترة التدوين: تقييم عام
العقل الأخلاقي في بيان الفقيه
العقل الأخلاقي في عرفان الصوفي
العقل الأخلاقي في برهان الفيلسوف

"...وكان رأيُ تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمةَ الجماعة، ويقول بتحريم العزلة، فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم. فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسُهم مما يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه وإكراماً لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال! وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً، مع أنهم كانوا محبين للخير، راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص في فطرتهم، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه. فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم."

ابن طفيل- *حي بن يقظان*

خاتمة: ملاحظات نقدية

أخلاق بلا سياسة، أم سياسة بلا أخلاق؟

فترة التدوين: تقييم عام

لقد كانت السياسةُ محايثةً للدين في بداية عهد المسلمين بها، وتمثل ذلك في السياسة التي عرفها المسلمون في سياق التجربة النبوية المحمدية، حيث جمع النبيُّ بين النبوة والقيادة السياسية التي تمثلت في الأحلاف السياسية، والقوانين والضوابط التي ترسم أطر العلاقة بين أعضائها، وبينهم وبين مشاركيهم في الموطن، والمخالفين في الملة والاعتقاد، وتمثل ذلك في صحيفة المدينة. وبعد وفاة النبي، فُتحت أبواب التساؤل عن نصاب الدولة والسياسة في اجتماعهم الديني، وتُركت هذه الأسئلةُ من غير جواب قاطع من نص ديني. ولكن النخبةَ الدينية حاولت الإجابةَ عن ذلك في اجتماع سقيفة بني ساعدة وما تلاه من أحداث ومواقف سياسية ربطت بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي. وبذا، كان لا بد للسياسة والسلطة السياسية من شرعية جديدة بعد أن انقضت حقبةُ النبوة التي استمدت شرعيتها منها، وكان لا بد لهذه الشرعية الجديدة أن تستندَ إلى الدين حتى تُنسب إلى استمرارية تاريخية بدأتها دعوة النبوة.

وفي هذه الملاحظات النقدية الختامية التي تعيد البحثَ في السؤال المركزي للدراسة حول إذا ما كانت السياسةُ الإسلاميةُ بلا أخلاق نابعة من صميم الدين وآتية من مصالح الدنيا، أم كانت أخلاقاً سياسيةً ليس لها علاقة بالدنيا وهي مثالية محضة قائمة على التأمل العرفاني أو التحليل البرهاني ولا تمت للواقع المعقد بصلة. ولذا، كان لا بد من النظر إلى خطبة أبي حمزة الخارجي

والتي تعتبر أبرزَ نص "قديم" لمجمل الأحداث السياسية التي شكلت منعطفاً في بناء نظرية الحكم في الدولة الإسلامية، والتي بدأت بالتبلور في فترة النبي عندما بدأ عقد اتفاقيات وأحلاف سياسية شكلت بيعةُ العقبة الأولى بدايةً لها. وقد تبع هذه الأحلاف تشريعُ دستور المدينة الذي أسس لنشوء نظام سياسي إسلامي، فساهم الخطابُ القرآني في دعم ونشوء هذا النظام السياسي، وشكّلَ النص الديني السيادة الرمزية العليا في تاريخ الدولة الإسلامية. وقد مرت خطبةُ الخارجي على فترة كل خليفة من وجهة نظر أبي حمزة والتي توضح مرحلةً سياسية في التاريخ الإسلامي، حيث كان النصُ الديني المحركَ في بناء الدولة الإسلامية ابتداءً من فترة النبي.

ونلاحظ في هذا السياق أن الخلفاء الراشدين تابعوا مسيرةَ الدولة الإسلامية، وكان ذلك بعد صراع سياسي بين الأنصار والمهاجرين، حيث بحث كلٌ منهم عن حقه في وراثة النبي سياسيّاً، ولكن السلطة السياسية أصبحت تعتمد على الاجتهاد والنظر في النص الديني، وكان ذلك للبحث عن مشروعية للسلطة السياسية، حيث قام أبو بكر بتبرير حروب الردة بكونها حرباً على من خالفوا النص الديني مع أنها كانت حروباً سياسية لمن رفضوا دفع الزكاة لشخص أبي بكر، فهو بذلك عمل على إخضاع من رفضوا بحد السيف بناء على تبرير ديني. وفي نهاية الخلافة الراشدة ظهرت الفتنة، حيث افترق المسلمون إلى فرقٍ عدة لكل منها رأيُها في الوضع السياسي، ومدى موافقته للنص الديني، وكان النصُ هو الحاسم في معركة الجمل، وحاول عثمانُ من قبل الاختباء خلف القرآن، وكانت المفارقةُ أن معارضيه قتلوه وهو يتلو القرآن.

أما عندما يصل إلى الفترة الأموية، فيلعن أبو حمزةَ الخارجي خلفاء بني أمية، ويسكت عن فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز، ذلك أننا نلاحظُ أن الفترةَ الأموية كانت بدايةَ تحول الخلافة إلى ملك، حيث أصبحت الرعيةُ مجبرةً على مبايعة ابن أو أخ الخليفة لإعطائه شريعةً شعبية، وبجانبه فقهاءُ السلطة السياسية يشرعون سلوكه أخلاقيّاً ودينيّاً كشرعية نخبوية. وبغض النظر عن تقييم أبي حمزة للفترة الأموية على نحو سوداوي ومسيس للغاية، إلا أنها تعتبر مرتعاً خصباً لظهور الحركات والأحزاب السياسية والدينية، التي استخدمت النصَّ الدينيَ لتبرير أفكارها وبرامجها، وكان على العلوم والفكر أن تكون على توافق مع مؤسسة الخلافة حتى تكتب لها الحياة. ولذا، فقد كان النصُّ الديني هو المرجع الوحيد للسلطة السياسية والحركات الدينية والسياسية لتكون مقبولةً دينيّاً واجتماعيّاً وأخلاقيّاً، مع بعض الإضافات من ترجمات الآداب السلطانية الفارسية التي زادت الطين بلة. ومن المهم هنا التذكير بأن هذه الفترة كانت بدايةَ تكوين العقل العربي الذي تواصل فيما بعد على أساس تدوين النص الديني والعلوم كتابيّاً، وبناءً على فترة التدوين طُبع الفكرُ العربي بطابعه الديني الإسلامي وما زال حتى اليوم يقبع في نفس "الظلمات" ويرزح تحت ذات المسلمات التي لا يمكن لأحد تجاوزُها.

ومن جهة أخرى، كانت الكتابةُ الأساسَ في بناء الثقافة وتكوين الدول والحضارات، إذ رأى سقراطُ أن الكتابةَ تؤسس خارج العقل ما لا يمكن أن يكون إلا داخله. فالكتابةُ غيرت شكل الوعي الإنساني، فهي تشكل الأساسَ في بناء ونمو عملية التفكير، إذ دونها لا يستطيعُ العقلُ

الكتابي أن يُنتجَ أفكارَه. وقد خلقت الكتابةُ خطاباً مستقلاً لا يمكن معارضتُه أو مساءلته، إذ أصبح الكاتبُ كالكاهن أو العراف يوصِل قولاً من المصدر العلوي للكتابة أو الإلهام.

أما من ناحية الحضارة العربية الإسلامية، فقد شكَّلت الكتابةُ الأساسَ في بنائها، حيث اعتُبرت فترة التدوين هي الأساس الثقافي والمرجعي للحضارة العربية الإسلامية التي تركزت حول "النص، " إذ يمثل النص آليةً هامة وأساسية من آليات الثقافة والمعرفة، لذا عمل المسلمون على بناء مجتمعهم في المدينة ليكون أساساً في بناء دولة واضحة المعالم. وبذلك، فقد تابع المسلمون بناء أساسهم الثقافي، وكان تراث المسلمين في "نص" لم يتم جمعُه بعد، وبالتالي كان عليهم أن يجمعوا كتابهم ويدونوه ليثبتوا شرعيةَ ما فيه. وقد كانت عمليةُ التدوين ملحةً وضرورية في ذلك الوقت خاصةً بعد انقطاع الوحي بوفاة النبي. وعليه، فقد بدأ المسلمون بتدوين الوثائق الأولى والرسمية المساندة للنص الديني والتي صُورت كأنها منبثقةٌ عنه. وتعتبر هذه العمليةُ من الخطوات الأساسية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية التي انعكست على الدولة حين بدأت عمليةُ التدوين في فترة الخليفة عثمان، ومن ثم تبع ذلك تدوين السنة. وقد قام المسلمون بعملية التدوين، لغاية أخرى قد تبدو هامشيةً في سياق هذه الدراسة، لمواجهة الشعوب الأخرى المسلحة بثقافتها وتاريخها الخاص.

وفي عصر التدوين بُني الفكر الإسلامي على قواعد أصولية، فأصبح عصرُ التدوين، بذلك، الإطارَ المرجعيَّ الذي يحدد به ما قبلَه من حيث صورةُ العصر ما قبل الإسلامي، أو المعروف بـــ "الجاهلي"، وصدر الإسلام، والقسم الأعظم من العصر الأموي، وما بعد عصر التدوين.

وعلى أساس التدوين طُبعت الحياةُ الفكرية والاجتماعية لفترة من الزمن، وكانت عمليةُ التدوين بمثابة إعادة بناء الموروث الثقافي بالشكل الذي جعله إطاراً مرجعيّاً لنظرة العربي للكون والمجتمع والحياة والتاريخ.

العقل الأخلاقي في بيان الفقيه

وقد تبين أن النص الديني شكّلَ أهمَ أُسس "السيادة العليا" في المجتمع الإسلامي، حيث دعم الخطابُ الديني بواسطة بنيته البلاغية والتركيبية السلطةَ القائمة وعزز من سيادتها، ولكن بعد وفاة النبي تمت عمليةُ جمع القرآن والسنة، وقام عليهما التفسيرُ والعلوم، حيث شكلا في النهاية أساسَ التراث الثقافي والحضاري العربي المقدس. وقد ركزت العلومُ على مفهوم السلطة السياسية، واعتمدتها بالقياس إلى السيادة العليا الإلهية في النص الديني.

كما لجأ الخلفاءُ إلى الاجتهاد بآرائهم باعتبارهم يجمعون بين السلطة السياسية والدينية إضافةً إلى جيش من علماء السلاطين الذين كانوا على يمينهم، وبالتالي نشأت العلومُ والمذاهبُ الدينيةُ القائمة على النص الديني. كما وُضعت في فترة التدوين القواعدُ الأصولية التي أطرت الفكر العربي، والتي بدورها صدرت عن النظام المعرفي السائد في عصرهم وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسَها في ذلك العصر من وجهة نظر القيادة السياسية المتمثلة في الخليفة. وقد ارتبط الفكرُ الإسلامي بالإطار المعرفي الإسلامي وجواره الفارسي من حيث امتلاؤه بالآداب السلطانية أكثر من ارتباطه بالعقل، وبالتالي بقيت مشروعيةُ السلطة وقداسة الحاكمية متوفرةً ومؤثرة في المجال الديني.

وفي هذه الفترة سيطر العقلُ الفقهي السياسي على العلوم الدينية، وبذلك كان الفقهاء أصحابَ الكلمة الفصل فيما يخص الوضعَ الديني والسياسي في فترة التدوين، ولكنهم لم يُخضعوا السلطةَ السياسية للشريعة بل أخضعوا الشريعةَ للسلطة السياسية، وذلك باتباعهم ظاهرَ النص. ومن الواضح أن الفقهاءَ قاموا بتأويل النص الديني بما يتلاءم مع واقع السلطة السياسي، وبذلك تمثلت الرقابةُ التي يدعيها الفقيهُ على السلطة السياسية في أن السلطةَ في المجتمع الإسلامي لا بد أن تطابق الشريعة، وبالتالي ادعى الفقهاء أن شهادتهم على أي نظام سياسي هي الكفيلةُ ببيان مطابقته للشريعة أو ابتعاده عنها. ومع أن الفقهاء لم ينظروا إلى الخطاب القرآني بكل تعقيداته، اللغوية والأدبية، بل قاموا بتأويل النص الديني بما يتلاءم مع واقع السلطة السياسية، إلا أنهم حاولوا المساواةَ بين المدلولات القرآنية والمفاهيم الأخلاقية.

وبذلك كان دورُ الفقه السياسي هو إعطاء القداسةِ لأشخاص دون المؤسسة التي اكتسبتها من كونها نيابةً عن النبوة، في تسيير أمور الدين والدنيا. ولذا، فقد أصبحت الخلافةُ ولايةً إلهيةً بعد أن تخطى الخلفاءُ حاجزَ الوساطة النبوية، واكتسبوا قداستَهم من الله مباشرة. وبذلك قد أصبحت مؤسسةُ الخلافة مؤسسةً إلهيةً غير خاضعة للنقد وجزءاً لا يتجزأ من الدين والإيمان. وهي مؤسسةٌ إلهيةٌ غير خاضعة للنقد. ولذلك، اعتبرت الدولةُ نفسَها صاحبةَ السيادة والشريعة ولها الحقُ في تكفير من سواها سواءً كانوا حركات معارضة أو مفكرين، واتهام كل من الفلاسفة والصوفيين من أصحاب البرهان والعرفان بتهمة الكفر والخروج عن الدين والزندقة، كونهم

وضعوا نظرياتٍ أخلاقيةً سياسية معارضة للسلطة السياسية التي تعتبر نفسها تجسد سلطةَ النص الديني والتي هي خارجة عنه.

ومع أن فترة التدوين شكّلت الإطارَ المرجعي للثقافة العربية الإسلامية من حيث العلــوم التــي قامت على النص الديني، إلا أنها شكلت بدايةَ الصراع السياسي الثقافي القائم على البحــث فــي الأخلاق القرآنية على ما يعزز نظرية الدولة ويدحض معطياتٍ أخرى في الواقع التــاريخي أو يعزز وجودَه، وبالتالي، فإن فترةَ التدوين تعتبر الأساسَ الثقافي والديني من حيث العلــوم التــي قامت في تلك الفترة سواء السياسية أو العلمية منها، فهي كانت تستمد مرجعيتَها مــن الأســاس الديني المبني على موافقة أو عدم موافقة الشرع، لذا كان لا بد من البحث في النص الديني عن الأسس التي تدعم وجودَ الدولة الإسلامية، وهذا ما عمل على تعزيزه الفقهاء في خطابهم البياني، بينما عمل الفلاسفةُ في خطاب برهاني والصوفيون في خطاب عرفاني، من جهة أخرى، علــى البحث في باطن النص الديني عن أصول الأخلاق الإسلامية التي تبني الدولة، وتوجــه ســلوكَ الحاكم الفرد، وتتعالى بهم جميعاً عن مادية المصالح والأخلاق الدنيوية.

ولكن هذه الاتجاهات المعرفية الثلاثة لم يكن لها أن تظهرَ لولا طبيعة النص كذلك، فقد امتاز النصُ ببنيةٍ لغوية مجازية شكّلت الأساسَ في وجود بنية التباسية داخلية، فكان النصُ الديني بحاجة إلى تفسير أو تأويل، وقد شكل التأويلُ الوجهَ الآخر لهذه الثقافة كأساس للصراع الثقافي. لكنّ جانباً من العلماء رأى أن النص الديني يمثل بنية غير قابلة للتأويل وفق المتغيرات التي تطرأ على الواقع. وقد كان ذلك من قبل من أراد تحويل النص إلى عقيدة يكتفى بها كحقائق

أزلية. وهذا ما سعى الفقهاء للوصول إليه من أجل تعزيز قداسة النص الذي لا يمكن النظر إليه إلا من باب الظاهر. وفي المقابل، اتبعت الحركاتُ الفكرية تأويلَ النص، حيث يبدأ التأويلُ من: الحقائق التاريخية، وأسباب النزول، والمعطيات اللغوية، ومعطيات الواقع من حيث القياسُ وغيرُه. وبالتالي، فقد انطلق الصوفيةُ والفلاسفةُ من دلالة يغوصون بها في أعماق النص، حيث أتاحت صيغةُ التأويل إحالةَ النص إلى موضوع بحث نقدي، ومن ثَم تم اختراقُ النص بنيويّاً ووظيفيّاً بغية تخصيصه وفقاً للاحتياجات الوضعية في الحياة دون أن تحتكر الدولةُ السلطةَ على تلك العملية. ولكن الدولة اعتبرت نفسها تمتلك تلك الصفةَ الرسمية لتأويل النص الديني حسب احتياجاتها السياسية هي، وقد كان ذلك بمساندة الفقهاء لتضفي على سلوكها نوعاً من الشرعية وتصبغه بالأخلاقي. لذلك وجدت السلطةُ السياسيةُ أنه يجب على الحركات الفكرية أن تستمد أفكارَها من المرجعية الرسمية لتكون في حدود "التأويل الصحيح" للنص الديني، وإلا فهي خارجةٌ عن النص الديني، وخارجةٌ عن الدولة، ويجب التخلصُ منها بالبتر كالعضو المصاب.

وهنا، نلاحظُ أن عملية التأويل كانت محاولةً للبحث عن الغطاء الأخلاقي للنظرية السياسية في ظل ظروف استبدادية فرضتها سلطةُ الظاهر التي اعتبرت أن الإرادةَ الإلهية هي المعيار المطلق للأخلاق، وبذلك يكون الدينُ هو أساس المعرفة الأخلاقية. وبهذا، فقد استندت الأخلاقُ في الفكر الفقهي البياني إلى مصدر إلهي غيبي، بينما ترك الفكرُ البرهاني الحكم الأخلاقي للعقل، كونه يقدر على التمييز بين الخير والشر والحق والباطل، إذ ما دام قادراً على استنتاج وجود الله، فهو قادر، بالضرورة، على تقرير الحكم الأخلاقي. أما الفكرُ الصوفي العرفاني، الذي ارتبط بالمريد،

فقد ركز على فكرة الاندماج بالذات الإلهية من قناعة فكرية صادرة عن القلب. وبما أن الشيخَ الصوفي يشكل الوجهَ الآخرَ للذات الإلهية كونُه يصل لدرجة الاندماج بالذات الإلهية، ستكون أخلاقُه وأخلاقُ مريديه نابعةً من الأخلاق الإلهية، لأن أفعالَه صادرةٌ عنها بالضرورة.

وفي هذا السياق، نرى أن الحركات الفكرية اختلفت في الدلالة على العقل الأخلاقي، وكان ذلك من خلال بحث كل منها في النص الديني باعتباره أساسَ التشريع للحكم الأخلاقي. ومع أن كل حركة فكرية كان لها هدفُها من البحث في النص، إلا أنها التقت في دائرة الصراع على السيادة العليا السياسية بين مشرع ومبرر للأمر الواقع باعتباره حكماً أخلاقيّاً مستنداً للنص، ومَن يبحث عن حكم أخلاقي تتمتع به سيادةٌ عليا مجسدة لنظام إسلامي حقيقي وليست مبررةً لأفعال النظام القائم لتمنحه الصفةَ الأخلاقية النابعة من النص الديني، وبذلك لا تعمل على تبرير واقع استبدادي بنص ديني أخلاقي كما يفعل فقهاءُ السلاطين ومترجمو الآداب السلطانية.

وعليه، فقد تمت ممارسةُ التأويل ضمن ظروف سياسية واجتماعية وفكرية أدت إلى ازدهاره وتطوره، حيث قادته جموعٌ من البيانيين والعرفانيين والبرهانيين في إطار سياسي، ولكن كل ما كان ينتج عن التأويل من معارضة لم يودي إلى تجاوز التأويل أو تعطيله، بل إلى تحقيق المزيد منه على نحو عقلي، بحيث أصبح العقلُ سيدَ الأحكام. أما التأويل الصوفي فقد عمل على كشف الدلالة الخفية، أو "الباطنية، " للأفعال والأخلاق، وهي دلالةٌ لا تتكشف إلا من أفق غير عادي عرف "بالعلم اللدني" الذي أوتيه العبدُ الصالحُ في قصة النبي موسى، فلم تأتِ عمليةُ التأويل وتفسير النص الديني استجابةً روحيةً فحسب لتطلعات الجمهور الواسع من المثقفين، بل كان ردَ

فعل على الفتاوى والشرعنات المسيسة التي أخذ يصوغها الفقهاء تنظيراً وتكريساً لواقع متجسد للدولة المركزية.

العقل الأخلاقي في عرفان الصوفي

ومن الجدير بالاهتمام، أن أول ظهورٍ للصوفية تمثلَ بحركة الزهد التي لم تكن في البداية ذات طابع سياسي، لكنها حين اتسمت بالطابع المنظم صار جوهرُها اجتماعيّاً وسياسيّاً. وقد نشأت هذه الحركةُ إبان الحروب الأهلية المتمثلة في الثورة على عثمان وما تلاها من مقتل الحسين وغيرها من الأحداث التي هزت المجتمع الإسلامي، فظهرت حركةُ التصوف نتيجةَ المبالغة في الشعور بالخطيئة في أوساط المسلمين، إضافةً إلى الرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة. وتطورت حركةُ الزهد ببذورها الفكرية لتشكل الفكرَ الصوفي العرفاني، حيث سلك الصوفيون طريقَ المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق مع السوى، والإقبال على الله. وبذا، فقد برزت حركةُ الزهد كظاهرةٍ حملت في طياتها معارضةَ الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الأموي، وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين ثراء الحاكمين وفقر الطبقات الاجتماعية من العامة. وعليه، فقد كانت الحركةُ الصوفية ملاذاً للفقراء الذين رفضوا ما عندهم من ثروة وجاه اجتماعي، وبذلك رفض الصوفيون أفكارَ وأخلاق السلطة السياسية التي اعتبرت نفسها حاميةً للقيم الأخلاقية.

وقد كانت "الحقيقة المحمدية" تمثل أولَ مراتب الوسائط الروحية في الفكر الصوفي الذي يتوسط بين عالَم الغيب والشهادة، وهي الحقيقة الآدمية الروحية السارية في الكون والتي تحمل في

طياتها ثنائيةَ الظاهر والباطن، حيث يتجلى الظاهرُ في الأنبياء والرسل، ويكتمل بشخص النبي محمد، وبذلك ينتهي الظاهر، وتبدأ الولاية أو "الإمامة" الصوفية الباطنية. وبذا، فقد أعلن الصوفيون مواجهتهم للفقهاء الذين وجدوا أن الظاهرَ هو الممكن الوحيد لقراءة النص، وقاموا بضبط النص وقوننته. وعليه، فقد نظرت التجربةُ العرفانية ليس لانقلاب سياسي وحسب، بل وانقلاب أخلاقي متمثل في فكرة "الإمام–القدوة"، إذ هو تجسيدٌ للحقيقة إن كان النبي تجسيداً للشريعة، فالشريعةُ آخر الظاهر، والإمامة تمثل باطنَ النبوة المستمرة في العارفين وأولياء الصوفية. وفوق ذلك، نلاحظ أن الصوفي قد سعى، من خلال حلوله في الذات الإلهية أو حلولها فيه، إلى اكتساب صفةٍ إلهية، أو إكساب الله صفةً إنسانية ليزول الفرقُ بين الحاكم السماوي والمحكوم الأرضي. وبذلك، فقد يصل الصوفي إلى صفة الإنسان الكامل، حيث تكون إرادةُ الإنسان فاعلةً في الصفة الإلهية وبها.

العقل الأخلاقي في برهان الفيلسوف

وفي إطار الصراع السياسي القائم بين الثالوث الفكري البياني–العرفاني–البرهاني، والذي تجسد في البحث عن نظرية أخلاقية سياسية ترفض واقعَ السلطة السياسية وأخلاقياتها أو تدعمها وتشرعنها، بحث الفلاسفةُ المسلمون عن أسس ومفاهيمَ ومقاييس خلقية في عالم الطبيعة المتمثل في عالم الإدراك، والإرادة البشرية وذلك عبر إثبات صحة الإلزام الكلي في الفكر الأخلاقي عن طريق الإدراك الباطن أو الشعور الداخلي، وتكريس شعور الفرد بالانتماء إلى المجموعة البشرية الكاملة، وحسن الإرادة بين جميع أفراد البشر. وقد كان ظهورُ فلسفة الأخلاق في مقابل

الفكر الظاهري إضافةً إلى الآداب السلطانية التي عملت على تجسيد أخلاق السلطة السياسية القائمة من منطلق أخلاقي ديني. ومع ذلك، فإن النزعةَ العقليةَ الخلقية التي أظهرها الفلاسفةُ لم تكن بعيدة عن النص الديني، بل عملت على تعميق الإدراك الخلقي بطريقة باطنية. وقد كان ذلك من دوافع البحث عن أخلاق السعادة للفرد والمجتمع في ظل وجود الفساد.

ومع أن الفلسفةَ الإسلامية لم تكن وليدةَ اللحظة، بل أخذ الفلاسفةُ المسلمون آلةَ التفكير وكثيراً من موضوعاته من الفكر اليوناني، وبحثوا في باطن الشريعة للتوصل إلى الله، إذ دعت الفلسفةُ إلى النظر البرهاني المؤدي إلى معرفة الحق. ولكن إذا وُجد خلافٌ بين النظر البرهاني والشريعة وجبت إزالتُه بالتأويل، وبذلك تدينت الفلسفةُ، وتفلسف التدين. وبذا، بات من الواضح أن العقلَ هو أساسُ المعرفة الفلسفية كونه يفصل أو يميز بين الخير والشر، أي يؤسس لعلم الأخلاق بوصفه آلةَ نظام التمييز بين الحسن والقبيح. وبما أن العقلَ قادرٌ على تزويد الإنسان بالعلم والمعرفة فهو قادر، أيضاً، على تزويده أيضاً بالأخلاق. ولقد اهتم الفلاسفةُ في رسائلهم بالأخلاق السياسية، حيث شكل الفكرُ الأخلاقي السؤالَ الفلسفي البارز. فكان أن اتفقت الفلسفةُ مع الشريعة، كما يؤسس ابن رشد، بكون المعرفةِ والتدين أساسُهما العقل، وهو بالتالي أساسُ الأخلاق.

وفي هذا السياق، قام الفلاسفةُ المسلمون بترجمة الفلسفة اليونانية وشرحها بمنطق إسلامي، مشابهٍ في الشكل لكنه مخالفٌ في المضمون، للفقهاء الذين عملوا على أسلمة الآداب السلطانية الفارسية. وقد رأى الفلاسفةُ المسلمون أنه لا يمكن أن توجدَ حكومةٌ رشيدة للمجتمع دون حكومة مستنيرة

تستهدي في عملها بكل معايير ومقاييس الأخلاق المثالية العليا. وبالمقابل لا يمكن أن يمارسَ كلُّ فرد في المجتمع السلوكَ الأخلاقي الصحيح إذا كان هذا المجتمعُ محكوماً بشكل مخالف للعقل أو للأخلاق التي نتجت عنه. وقد كان من تجليات ذلك أن المعرفةَ عند الفلاسفة المسلمين سلكت طريق العقل وطريق الوحي في آن، وإذ إن هذين الطريقين يؤديان إلى حقيقة واحدة، فقد حاولوا التوفيقَ بين الحقائق التي يهتدى إليها بالنظر العقلي، والحقائق المستفادة من مصدر ديني، أي "التوفيق بين الحكمة والشريعة" بلغة ابن رشد.

وعند بلوغ الموضوع الأهم الذي هو موضوع النقاش هنا، الدولةُ وسياساتها ومنظومة الأخلاق التي تمنحها سيادتها حق إملائها على الآخرين، فقد دارت الخطاباتُ الفلسفيةُ حول "المدينة الفاضلة" التي تجسد أخلاقَ السعادة للفرد والمجتمع، وهي "دولة" تكون أكثرَ تقدماً في تطبيق السياسة المدنية التي تجسد سعادة الفرد وحريته وبالتالي يتكون المجتمع الفاضل. ولذا، فقد سعى الفلاسفة من خلال قراءتهم الفلسفية الباطنية للنص الديني إلى البحث عن أخلاق السعادة، وكان ذلك في وقت هيمنت فيه قراءةٌ سلفية نقلية واستبدادية. وفي هذا السياق، رأى الفارابي، مثلاً، أن المدينةَ الفاضلةَ ضرورة اجتماعية، تحقق كمال المجتمع من حيث إنها بحاجة لتعاون الفرد حتى تعود عليه بالعدل والسعادة. ولقد رأى، استناداً إلى ذلك، في مدينته الفاضلة أن يكون حاكمُها خليفةً أو حكيماً.

ومع أن الفارابي عمل على الموافقة بين الإله والخلفية في مدينته، إلا أن ابن رشد كانت له نظرتُه الخاصة في معارضة السلطة السياسية. فقد درس ابن رشد الفلسفةَ وألّف فيها لدوافعَ

سياسية، وسعى للبحث عن سبيل للتصدي للسلطة السياسية. وقد أقام ابن رشد لنفسه "حزباً" من الطلبة والمريدين الذين حثهم على عمل انقلاب في القيم الإستراتيجية الثقافية للدولة عبر شن حرب فكرية على أهل الرأي والفقهاء الذين بدأوا يسيطرون على الدولة بفضل معرفتهم الدينية وشرعنتهم وتبريرهم لأخلاق السلطة السياسية. وقد كان من الواضح أن الأوضاعَ الاجتماعية والسياسية، بما تخللها من فساد واستبداد، هي التي دفعت ابنَ رشد إلى دراسة كتاب أرسطو ومن ثم شرحه والإضافة عليه من كتاب أفلاطون. ومع أن شرح ابن رشد لكتاب أرسطو كان بطلب من الخليفة، إلا أنه وضع فيه نظرته الخاصة في الأوضاع السياسية السائدة في عصره، وبذلك عمل على رفع الفكر السياسي من مستوى الجدل إلى مستوى العلم. وقد تبين أن آراءَ ابن رشد في المدينة الفاضلة التي يسودها العدلُ كانت السبب في نكبته وتشريده وإحراق كتبه، حيث قام الفقهاء، بناء على تحريض الخليفة الناقم أيضاً، بتقديم حججهم ضده بأنه مارق من الدين ومخالف لشرع المسلمين.

ولكن محنةَ ابن رشد فتحت البابَ واسعاً لتصفية حساب العرفانيين من أتباع المتصوف الحلاج والسهروردي المقتول، والبياني ابن حنبل، والعرفاني ابن رشد مع السلطة التي أدارت سياستها بلا أخلاق، أي بلا رغبة في أن تخضع للمحاسبة حول ما هو حسَن وما هو قبيح في شكل إدارتها، رغم أنها أرادت للأخلاق أن تكون بلا سياسة حين تطبق على الناس، أي أن يفعلَ الناس ما ترى انه حسَن ويتجنبوا ما ترى أنه قبيح دون أن تكون ملزمةً بتقديم دليل شرعي على حُسن الأول أو قُبح الآخر.

لقد اعتمدت فترةُ التدوين في أساسها على النص الديني الذي شكل العاملَ الأساسي في ظهور وتطور الثقافة العربية، وكان ذلك نتيجةَ وجود الصراع الفكري الأيديولوجي بين الحركات الفكرية التي قامت على إظهار وتطور الفكر العربي. وبما أن فترةَ التدوين اعتمدت على النص الديني الذي شكل خطاباً إلهيّاً يقوم على الإقناع والتأثير العقلي، فقد قادت المجتمعَ الجاهلي وسلكت طريقَ المنطق من أجل الحصول على ثقة وتصديق الجمهور، وبالتالي كان لها ارتباطٌ وثيق بالسياسة والسيادة، ولكن في الإسلام أضيف لها الارتباط بالدين.

ومع أن فترةَ التدوين كان لها الأثر المهم في تكوين العقل الأخلاقي العربي، إلا أن الفكرَ العربي الإسلامي بدأ مع بداية الدعوة الإسلامية، والتي عملت فيما بعد على تكوين الفكر السياسي الإسلامي، والذي أرسى قواعده النبي، وذلك من خلال نشره للدعوة الإسلامية، وفيما يلي عملت على تكوين الأمة العربية، وذلك عن طريق الإقناع والتأثير في نفوس الجماعة، وبالتالي اجتمعَت الأمة حول الإسلام الذي حمل في طياته مبادئ الأخلاق الإسلامية، والتي كانت ضرورةً ملحةً في تكوين مؤسسة الخلافة فيما بعد وفاة النبي وانقطاع الوحي، وبهذا لجأ المسلمون إلى الكتاب المقدس ليكون الاساسَ في الحكم الأخلاقي.

ونرى مما سبق أن الفكرَ العربي كان وما زال يرزح تحت حكم الكتاب المقدس، سواء كان ذلك في السياسة أو في الحياة الاجتماعية، وإن لم يكن الآن في جميع الدول العربية إلا أنه استُخدم كمفر لكثير من الحركات الثورية أو الحزبية. وبالتالي كان للنص الديني الأثرُ الأكبر في تكوين

الثقافة العربية والهوية العربية، والتي بدورها توقفت عند فترة التدوين ولم تتطور بل أخذت تأكل من فتاتها حتى كادت تنتهي حسب قول محمد أركون.

مرجعية

المصادر

ابن الأثير. ***الكامل في التاريخ.*** ج2. بيروت: دار صادر، 1982.

ابن حنبل، أحمد. ***مسند الإمام أحمد بن حنبل.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

ابن خلدون. ***تاريخ ابن خلدون.*** بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1999.

_____. ***شفاء السائل و تهذيب المسائل.*** تحقيق: محمد مطيع الحافظ. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996.

_____. ***المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر).*** بيروت: دار الفكر، 1994.

ابن سعد. ***الطبقات الكبرى.***(تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

ابن قتيبة. ***الإمامة والسياسة.*** تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 1967.

ابن كثير. ***البداية والنهاية.*** (تحقيق: صدقي جميل العطار)، ط1، بيروت: دار الفكر، 1996.

ابن ماجة. ***تدبير المتوحد.*** بيروت: دار الساقي،1978.

ابن هشام. ***السيرة النبوية.*** (تحقيق: محمد علي، ومحمد الدالي)، بيروت: الدار النموذجية العصرية، 2003.

أبو حسن الماوردي. ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

أمين، أحمد. ***فجر الإسلام.*** القاهرة: مكتبة النهضة، 1975.

البغدادي. ***الفرق بين الفرق.*** (تحقيق: محمد يحيى الدين عبد الحميد)، بيروت: الدر النموذجية، 1995.

الجاحظ، عمر بن بخر. ***العثمانية.*** (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). بيروت: دار الجليل، 1991.

حسن. إبراهيم حسن. ***تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.*** بيروت: دار الجيل، 1991.

الذخائر. ***رسائل إخوان الصفا.*** المجلد.القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د.ت).

الطبري، محمد بن جرير. ***تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك).*** تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، (د.ت).

الطرطوسي، محمد بن وليد. ***سراج الملوك.*** (تحقيق: جعفر البيتاوي)، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990.

علي بن أبي طالب. ***نهج البلاغة.*** (شرح: محمد عبده)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975.

الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . ***فقه السيرة.*** القاهرة: دار البيان للتراث، 1967.

______. ***إحياء علوم الدين.*** القاهرة: المكتبة القيمية، 1974.

القرآن الكريم.

المسعودي، أبي الحسن. ***مروج الذهب ومعادن الجوهر.*** (تحقيق: سعيد محمد اللحام). بيروت: دار الفكر، 1997.

المراجع الثانوية

أباه، السيد. ***التاريخ والحقيقة لدى ميشل فوكو***. بيروت: دار العربية للعلوم، 2004.

ابن رشد. ***فلسفة أبن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.*** (تحقيق: لجنة إحياء التراث)، بيروت: منشورات لجنة إحياء التراث، 1982.

ابن قرناس. ***رسالة حول الخلافة وحكم الله.*** كولونيا: منشورات الجمل، 2008.

أبو ريان، محمد عادل. ***السلسلة الإشراقية هياكل النور للسهروردي الإشراقي***. بيروت: دار النهضة، (د.ت).

أبو ريان، محمد علي. ***الإشراقية هياكل النور للسهروردي الإشراقي***. بيروت: دار النهضة، 1956

أبو زهرة، محمد. ***تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية.*** القاهرة: دار الفكر العربي، 1996.

أبو زيد، منى أحمد. ***الفكر الكلامي عند أبن خلدون***. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006.

_____. ***هكذا تكلم ابن عربي.*** بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

_____.***مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.*** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

_____.***النص والسلطة والحقيقة إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة.*** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000.

_____.***إشكالية القراءة والية التأويل.*** ط5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

_____.***فلسفة التأويل دراسة في علوم القرآن عند محيي الدين بن عربي.*** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

أبو سليمان، عبد المجيد أحمد. ***أزمة العقل المسلم.*** فيرجينيا، الولايات المتحدة، هيرندن: لمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

الإدريسي، علي. ***قضايا في الفكر الإسلامي***. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2003.

أدونيس. ***الصوفية والسريانية.*** بيروت: دار الساقي. 1995.

_____. ***الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب.*** بيروت: دار الساقي، 1994.

_____. ***النظام والكلام.*** بيروت: دار الأدب، 1993.

ارديشر. ***عهد ارديشر.*** (تحقيق إحسان عباس) بيروت: دار صادر، 1967.

أركون، محمد. ***الإسلام والأخلاق والسياسة.*** (ترجمة: هاشم صالح)، باريس: اليونيسكو، 1990.

_____. ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.*** (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة، 2001.

_____. ***تاريخية الفكر العربي .*** (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: المركز الثقافي العربي. 2007.

الأزهري، عيسى منون الشامي. ***نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

إسماعيل، شعبان محمد . ***دراسات حول الإجماع والقياس.*** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993.

إسماعيل، محمود. ***الحركات السرية في الإسلام***. بيروت: دار القلم، 1973.

الأفضل، فاضل. ***قصة الاستبداد أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية***. دمشق: وزارة الثقافة، 2004.

أفلاطون. ***جمهورية أفلاطون***. بيروت: دار الكتب العلمية(د.ت).

أومليل، علي. ***السلطة السياسية والسلطة الثقافية***. بيوت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

بدران، بدران أبو العينين. ***تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود***. بيروت: دار النهضة العربية، 1995.

بدوي، عبد الرحمن. ***شخصيات قلقة في الإسلام***. القاهرة: دار ابن سينا، 1995.

برغسون، هنري. ***منبعاً للأخلاق والدين***. (ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم)، بيروت: دار العلوم للملايين، 1984.

بشير، سلمان. ***توازن النقائض محاضرات في الجاهلية وصدر الإسلام***. القدس: جمعية الدراسات العربية، 1978.

بغورة، الزواوي. ***مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو***. المجلس الأعلى للثقافة. 2000.

بلقزيز، عبد الإله. ***تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

البوطي، محمد سعيد. ***فقه السيرة***. بيروت: دار الفكر، 1985.

البوني، عفيف. **"في الهوية القومية العربية"**، المستقبل العربي، ع 57، 199.

التليلي، عبد الرحمن. "فوكو: الحفريات منهج أو فتح في الفلسفة؟". **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 30، 2002. تيزيني، الطيب. ***النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة***. دمشق: دار ينابيع، 1997.

_____. ***مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط***. ج1. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر2004.

الجابري، محمد عابد. ***تكوين العقل العربي***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

_____. ***المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

_____. ***العقل السياسي العربي محددات وتجليات***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

_____. ***أبن رشد سيرة وفكر دراسة نصوص***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1998.

______. ***العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم والثقافة العربية.*** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2002.

جعيط، هشام. ***الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.*** (ترجمة: خليل أحمد خليل)، بيروت: دار الطليعة، 2000.

جوزي، بندلي. ***الحركات الفكرية في الإسلام.*** القدس: منشورات صلاح الدين، 1977.

الحاج محمد، يوسف عارف. ***الميزان بين السنة والشيعة.*** نابلس: 1992.

الحديثي، نزال عبد اللطيف. **الأمة والدولة في سياسة النبي والراشدين.** بغداد: (د.ن)، 1987.

الحسيني، قصي. ***الفساد والسلطة.*** بيروت: المؤسسة الجامعية لدراسة والنشر، 1997.

الخطيب، محمد. ***السنة قبل التدوين.*** بيروت: دار الفكر، 1981.

خلف، عبد الجواد. **التشريع الإسلامي جذور الحضارة وأدواره التاريخية.** مدينة نصر: دار البيان، 2003.

درار، محمد عبد الله. ***دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن.*** (تحقيق: عبد الصبور شاهين)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973.

الدوري، عبد العزيز. ***النظم الإسلامية.*** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

رامبينيوف، بول. ***مشيل فوكو مشيرة المعرفة،*** (ترجمة: جورج أبي صالح). بيروت: مركز الإنماء القومي، 1998

الريس، محمد ضياء الدين. ***النظريات السياسية الإسلامية،*** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1969.

الزريقي، بلقيس. ***الإسلام في المدينة.*** بيروت: رابطة العقلانيين العرب. 2007.

زيدان، عبد الرحمن. ***الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي.*** القاهرة: دار الحديث، 2005.

زيعور، علي. ***ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة.*** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

السرميني، عدنان كامل . ***حجية الإجماع.*** جدة: دار نور المكتبات، 2004.

السريس، عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الله. ***المسائل الأصولية المتعلقة في الأدلة الشرعية***. الرياض: مكتبة الرشد، 2005.

سعد، خير الله. ***النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا***. دمشق: دار كنعان، 2000.

______. ***نظرية الحكم في الفكر الخلدوني***. عمان: دار مجدلاني، 2003.

سعيد، فاروق. ***مع الفرابي والمدن الفاضلة***. بيروت: دار الشروق، 1982.

سلسلة كتب المستقبل العربي. ***فكر أبن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

السلمي، أبي عبد الرحمن. ***طبقات الصوفية***. (تحقيق: نور الدين شريبة). حلب: دار الكتب النفيس، 1986.

سلهب، فايز علي. ***إسلام بلا طوائف***. دمشق: دار الفرقد، 2008.

سوي الدين، خير يوجه. ***تطور الفكر السياسي عند أهل السنة***. عمان: دار البشير، 1992.

السيد، أحمد صبري. ***أخوان الصفا بين الفكر والسياسة***. القاهرة: دار مصر المحروسة، 2005.

شبارو، عصام محمد. ***الدولة الإسلامية الأولى***. بيروت: دار النهضة العربية، 1995.

شرف، محمد جلال. ***نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام***. بيروت: دار النهضة العربية. 1982.

الشرفي، عبد المجيد. ***الإسلام بين الرسالة والتاريخ***. بيروت: دار الطليعة، 2001

شمل، أناماري. ***الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف***. (ترجمة: محمد إسماعيل السيد)، كولونيا: منشورات الجمل، 2006.

شنقارو، عواطف العربي. ***فتنة السلطان***. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2001.

شوفاني، الياس. ***حروب الردة دراسة نقدية في المصادر***. بيروت: دار الكنوز، 1995.

الشيخ، عبد الرحيم (محرر). ***المنهاج الفلسطيني إشكالات الهوية والمواطنة***. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008

صبحي، أحمد محمود. ***نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثن عشرية***. بيروت: دار النهضة. 1991.

الصغير، عبد المجيد. ***الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة***. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.

صفا، خديجة. ***تقنية الفقه التتابعي قراءة جديدة للتحولات البنائية للرمز والمصطلح. عند: ابن عربي والبسطامي***. بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2005.

الصلاحي، علي محمد. ***فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة***. القاهرة: دار أبن حزم، 2008.

صليبا، جميل. ***تاريخ الفلسفة العربية***. **بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981.**

طرابيشي، جورج. ***نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)***. بيروت: دار الساقي، 1996.

_____. **نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي**. بيروت: دار الساقي، 2002.

_____. ***العقل المستقيل في الإسلام***. بيروت: دار الساقي، 2004.

ظاهر، عادل. ***نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل***. عمان: دار الشروق، 1990.

عباسي، نور الدين. ***الاجتهاد الاستنباطي، مفهومه- حجيته- مجاله- ضوابطه***. بيروت: دار ابن حزم. 2007.

عبد الحميد، عمر مولود . ***حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي***. بنغازي: جامعة قاريوس، 1988.

عبد الرازق، علي. ***أصول الحكم في الإسلام***. (تعليق: ممدوح حقي)، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.

عبد الرحمن، عبد الهادي. ***سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني***. لندن: دار سينا للنشر، 1998.

عبد الكريم، خليل. ***قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية***. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997.

عبد اللطيف، كمال. ***في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية***. بيروت: دار الطليعة، 1999.

عبد الله، عبد الغني بيوني. ***نظرية الحكم في الإسلام***. بيروت: جامعة بيروت العربية،1995.

عثامنة، خليل وجودة، جمال. ***الانتقالية السياسية في الوطن العربي***. بيرزيت: معهد الدراسات الدولية، 2001.

عجاج، محمد. ***السنة قبل التدوين***. بيروت: دار الفكر، 1981

عروي، عبد الله. ***مفهوم العقل***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

العقاد، عباس محمود. ***الفلسفة القرآنية***. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.

العلام، عز الدين. ***الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي***. الكويت: عالم المعرفة، 2006.

علم الدين، سليمان. ***المعتزلة تاريخ -فرق- عقائد- أعلام***. بيروت: نوفل، 2000.

علوي، هادي. ***مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق***. بيروت: مركز الأبحاث والدراسات الاستشراقية في العالم، 1997.

_____. ***خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام***. دمشق: دار المدى للثقافة والفنون، 1999.

_____. ***فصول من تاريخ الإسلام السياسي***. نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999.

_____. ***النظام السياسي في الإسلام***. بيروت: دار الفكر، 2004.

العليبي، فريد. ***رؤية ابن رشد السياسية***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

عمارة، محمد. ***تيارات الفكر الإسلامي***. القاهرة: دار الشروق، 1968.

_____. ***المعتزلة والثورة***. بغداد: المكتبة العلمية، 1984.

العمرجي، أحمد شوقي. ***المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية***. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

العوا، عادل. ***المذاهب الأخلاقية عرض ونقد***. دمشق: جامعة دمشق، 1963.

العوا، محمد سليم. ***في النظام السياسي الإسلامي***. القاهرة: دار الشروق، 1989.

عودة، عبد القادر. ***الإسلام وأوضاعنا السياسية***. القاهرة: دار الكتب، 1951.

غالب، محمد. ***المعرفة عند المفكرين المسلمين***. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة،2001.

غالب، مصطفى. ***الحركات الباطنية في الإسلام***. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1996

غليون، برهان والعوا، محمد سليم. ***النظام السياسي في الإسلام***. بيروت: دار الفكر، 2004.

الغزالي. **تهافت الفلاسفة**. (تحقيق: سليمان دنيا)، القاهرة: دار المعارف، 1982

فارس، ميز. ***اختلاف على نص الحكم أم على حكم النص***. بيروت: دار الفارابي، 1998.

الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي . ***الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.*** بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

فخري، ماجد. ***أبعاد التجربة الفلسفية.*** بيروت: دار النهار، 1980.

فرغلي، محمد محمود. ***بحوث في القياس.*** بيروت: دار النهار، 1983.

فلهوازن، يوليوس. ***أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة.*** (ترجمة: عبد الرحمن بدوي)، الكويت: وكالة المطبوعات، 1987.

الفهداوي، خالد سليم. ***الفقه السياسي للوثائق النبوية –المعاهدات – الأحلاف – الدبلوماسية الإسلامية.*** عمان: دار عمار، 1998.

فودة، فرج. ***الحقيقة الغائبة.*** القاهرة: دار الفكر، 1986.

فوزي، إبراهيم. ***تدوين السنة.*** لندن: المكتبة البريطانية، 1995.

فوكو، ميشيل. ***إرادة المعرفة تاريخ الجنسانية.*** ترجمة جورج صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فوكو، ميشل." ***الحكمانية***". (ترجمة: محمد ميلاد)، الفكر العربي المعاصر، ع 74–75، 1990.

قبيسي، محمد. ***القرآن الوثيقة الأولى في الإسلام مراحل التدوين.*** بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1988

الكاتب، أحمد. ***تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.***عمان: 1997.

الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد. ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية.*** (تحقيق: نبيل عبد الرحمن حناوي) بيروت: دار الأرقم، 1994.

مبارك، زكي. ***الأخلاق عند الغزالي.*** بيروت: دار الجيل، 1988.

مبروك، علي. ***عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد.*** حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2004.

المحاسبي، الحارث بن أسد. ***العقل فهم بالقرآن.*** (تحقيق: حسين القوتلي)، دار الكندي، 1978.

محمود، أحمد . من تاريخ المعارضة والتجاوز في الإسلام. "***مواقف***"، ربيع 1992.

مرار، بركات محمد. ***ابن ماجة واغتراب المتوحد". النهج***. دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1978.

مروة، حسين. ***النزعات المادية في الإسلام في الفلسفة العربية الإسلامية***. بيروت: دار الفارابي، 1979.

المصباحي، محمد. ***إشكالية العقل عند ابن رشد***. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.

المصري، عبد الوهاب. ***الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر***. (تحقيق: نواف الجراح)، بيروت: دار صادر، 2003.

معصوم، فؤاد. ***أخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم***. بيروت: دار الثقافة، 1998.

مغنية، محمد جواد. ***الشيعة في الميزان***. بيروت: دار التيار الجديد، 1996.

مكارم، سامي. ***الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون***. لندن: دار رياض الريس، 1989.

الموسوي، الإمام عبد الحسين شرف الدين . ***الاجتهاد في مقابل النص***. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1988.

الموسوي، موسى. ***من السهروردي إلى الشرازي***. بيروت: دار المسرة، 1979.

النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن . ***الأعمال الصوفية***. (تحقيق: سعيد الغانمي). كولونيا: منشورات الجمل، 2007.

نكسون، بونلد. ***في التصوف الإسلامي وتاريخه***. (ترجمة: أبو العلا عفيفي)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1969.

النيسابوري، أبي القاسم. ***الرسالة القشرية في علم التصوف***. (تحقيق: هاني الحاج). (د.م): المكتبة التوفيقية. (د.ت).

هواري، أدريس . ***جينيولوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو***. مجلة فكر ونقد.ع13. 1998.

الواقدي، ***كتاب الردة***. (تحقيق: محمود أبو الخير). عمان: دار الفرقان، (د.ت).